

Williger, Eduard
Hagios



RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN
BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
LUDOLF MALTEN-KÖNIGSBERG UND OTTO WEINREICH-TÜBINGEN
XIX. BAND 1. HEFT

HAGIOS

UNTERSUCHUNGEN
ZUR
TERMINOLOGIE DES HEILIGEN
IN DEN
HELLENISCH-HELLENISTISCHEN RELIGIONEN

VON

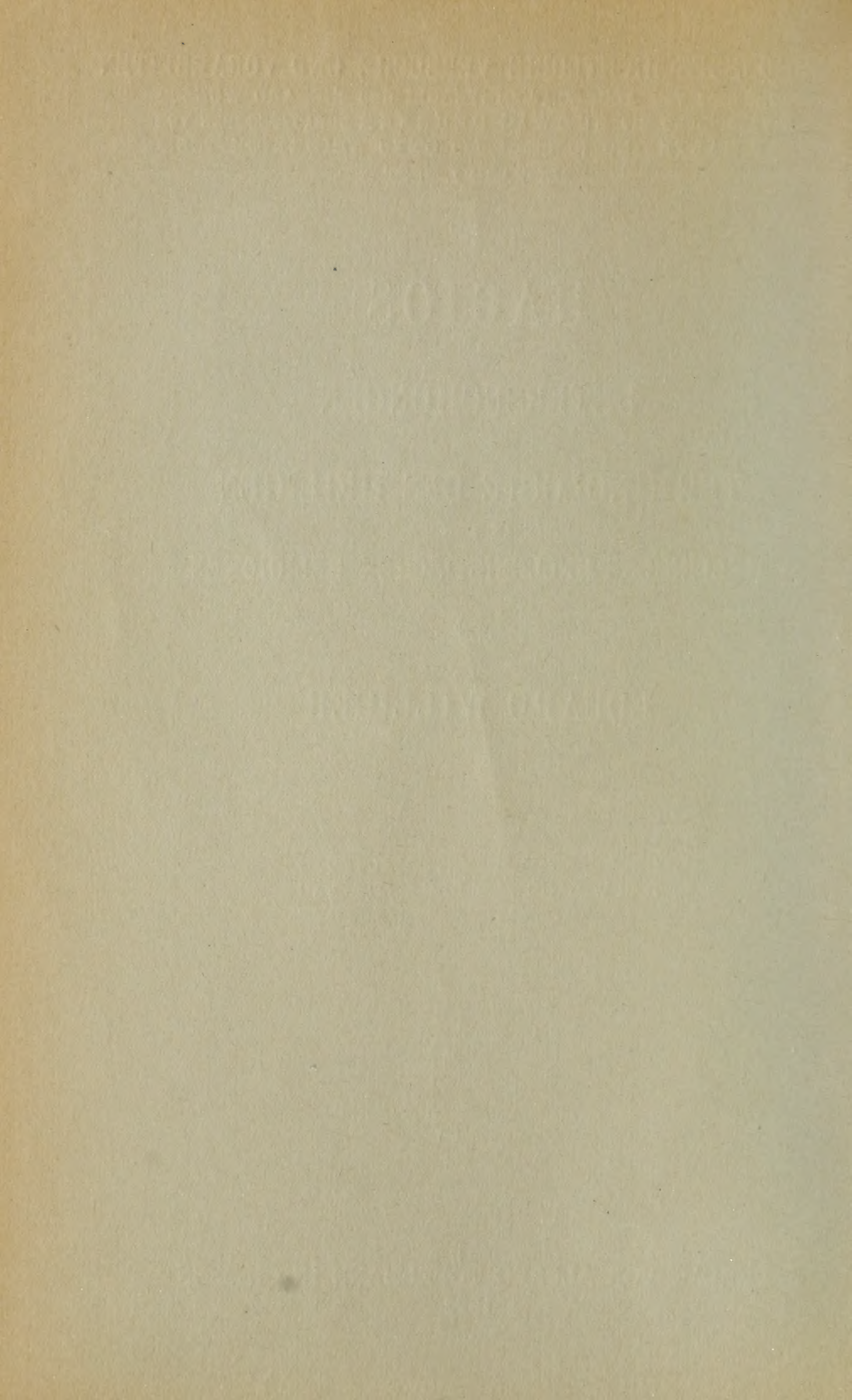
EDUARD WILLIGER

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER WILAMOWITZ-DIELS-STIFTUNG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1922

Band XVIII erscheint erst später



HAGIOS

UNTERSUCHUNGEN

ZUR

TERMINOLOGIE DES HEILIGEN

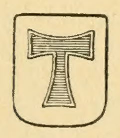
IN DEN

HELLENISCH-HELLENISTISCHEN RELIGIONEN

VON

EDUARD WILLIGER

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER WILAMOWITZ-DIELS-STIFTUNG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1922

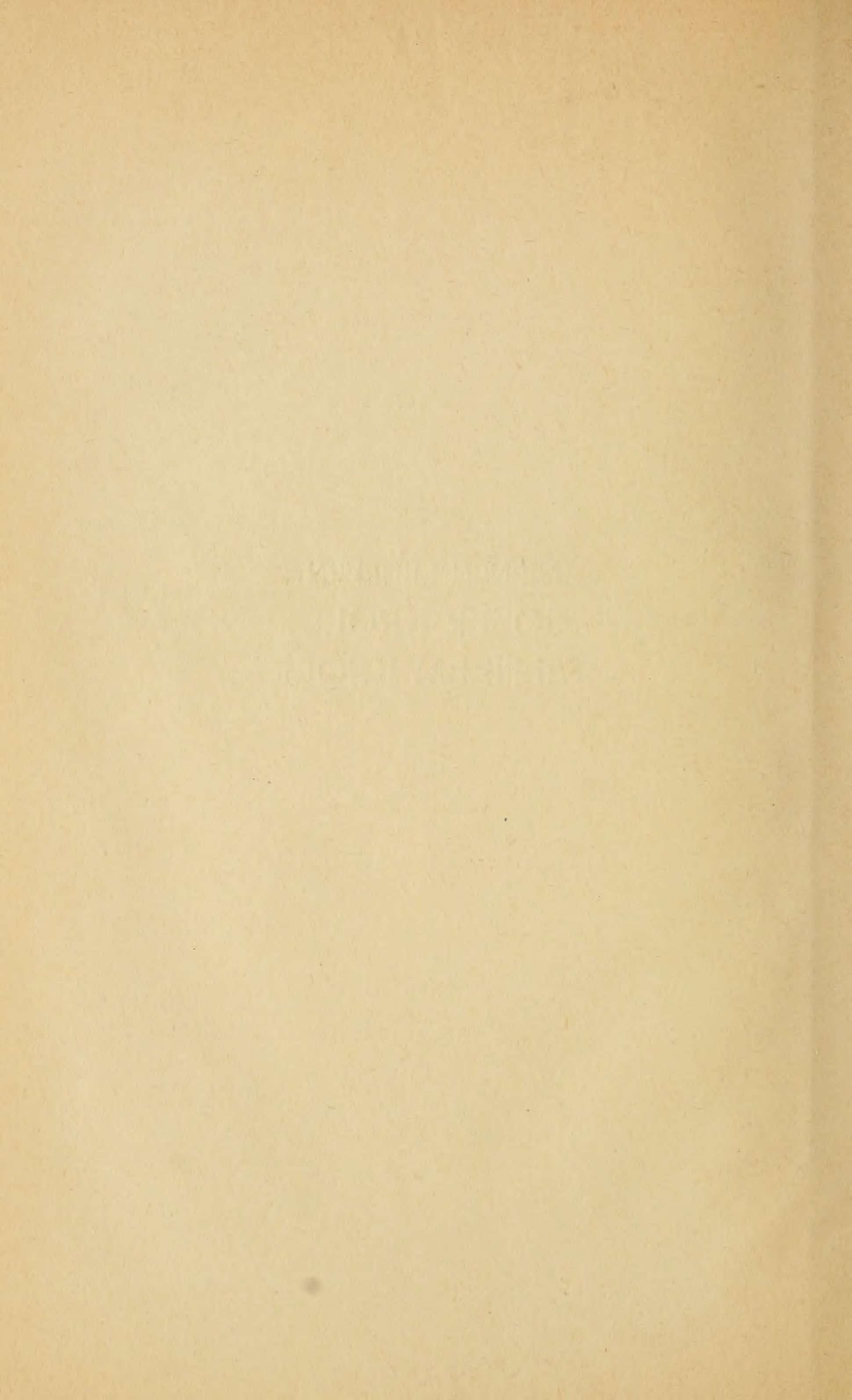
RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

IN KÖNIGSBERG/PR. IN TÜBINGEN

XIX. BAND 1. HEFT

MEINEN LEHRERN
JOSEF KROLL
WILHELM KROLL



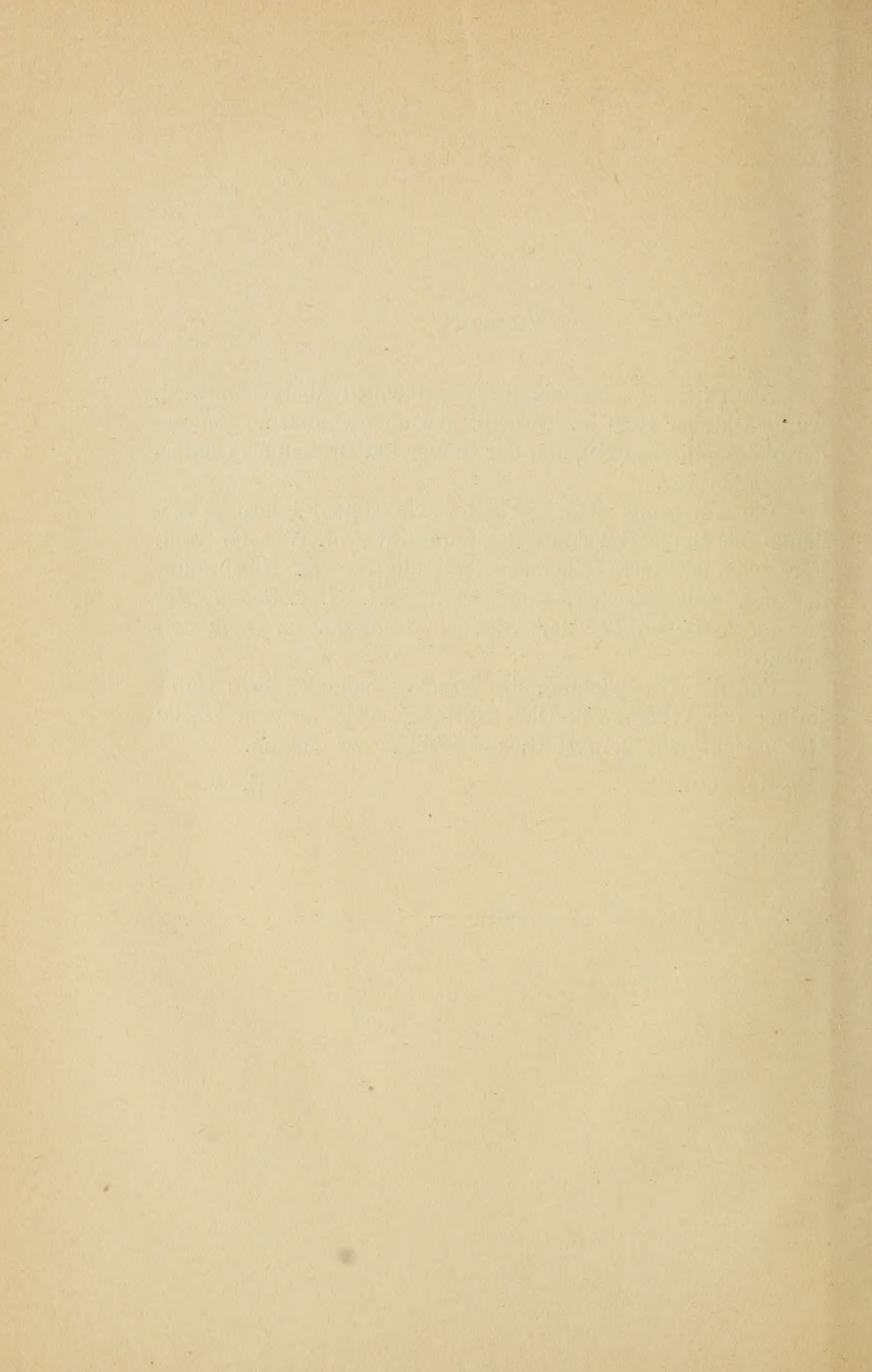
Vorwort

Die Arbeit, die hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird, wurde Oktober 1920 im wesentlichen abgeschlossen. Sie lag der philosophischen Fakultät der Universität Breslau als Doktor-dissertation vor.

Die Anregung zu der Arbeit sowie stete Förderung verdanke ich Herrn Geheimen Regierungsrat Prof. Wilhelm Kroll. Ferner bin ich Herrn Geheimen Regierungsrat Prof. Hillebrandt, der den sanskritischen, und Herrn Prof. H. v. Soden, der den theologischen Teil der Arbeit kontrollierte, zu Dank verpflichtet.

Für die Ermöglichung des Druckes habe ich dem Curatorium der Wilamowitz-Diels-Stiftung sowie meinem Oheim Herrn Geheimen Bergrat Gustav Williger zu danken.

Breslau. E. W.



Inhaltsverzeichnis

In dieser Arbeit soll die weitverzweigte Bedeutungsgeschichte einer griechischen Wortfamilie untersucht werden, deren einzelne Vertreter in hellenischer und hellenistischer Religiosität eine wichtige Rolle gespielt haben. Damit ist die methodische Forderung gegeben, daß Hand in Hand mit sprachlichen Feststellungen eine Darstellung der mannigfachen religiösen Begriffe und Vorstellungen einherzugehen hat, zu denen der Wortstamm im Laufe seiner Entwicklung in Beziehung getreten ist [1]). Diese fallen sämtlich unter die komplexe Kategorie des „Heiligen“, deren allgemeine Bedeutung in der Entwicklung der Religionen in neuerer Zeit die vergleichende Religionswissenschaft mehrfach beschäftigt hat.

Wir verdanken den Anthropologen die Klarstellung gewisser den primitiven Völkern geläufiger Vorstellungen, die man unter der „Tabu-mana-formel“ zusammengefaßt hat [2]): der Primitive glaubt, daß mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestatteten Objekten und Personen eine magische Kraft innewohne, ein *mana*, wie der melanesische Ausdruck dafür lautet, das dem Menschen nützlich oder schädlich sein kann; beide Eigenschaften machen es erforderlich, daß die betreffenden Dinge dem allgemeinen Gebrauch und Verkehr entzogen, *tabu* werden. Dabei sind, wie oft betont worden ist, alle einer höher entwickelten Religiosität eigentümlichen Ideen fernzuhalten. *„In short, its range is as wide as those of divinity and witchcraft taken together“* [3]).

---

[1]) Vgl. die methodischen Bemerkungen, die Hermann Güntert seiner Kalypso (1919) vorausgeschickt hat, außerdem etwa noch das Vorwort der Dissertation von Wilhelm Link *De vocis sanctus usu pagano* (Königsberg 1910). Über Wortforschung im allgemeinen H. Diels, Elementum (1898).

[2]) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*² 1914 S. 91ff. *The tabu-mana Formula as a minimum definition of Religion*, Arch. f. Rel. XII (1909) 186ff. K. Beth, Religion und Magie b. d. Naturvölkern 1914 S. 123ff.

[3]) Marett l. c.

Nathan Söderblom in erster Linie ist es, der dann diese Vorstellungen in einen größeren Zusammenhang gestellt und darauf aufmerksam gemacht hat, daß wir hier die Ursprünge einer Erscheinung vor uns haben, die als roter Faden die Religionen bis in die höchsten Stufen ihrer Entwicklung durchzieht: jener Unterscheidung zwischen Tabu und Nicht-tabu begegnen wir innerhalb der höheren Religionen in der Entgegenstellung von Heilig und Profan wieder, für die ethische Momente schon mehr oder weniger maßgebend sind, ohne daß die alte Bedeutung ganz geschwunden wäre[1]). Besonders wichtig ist, was Söderblom über die Entwicklung der Heiligkeitsvorstellungen im allgemeinen — in der Hauptsache auf Grund der alttestamentlichen Religion — ausführt: die Kategorie *heilig-profan* sei häufig zu einer zweiten *rein-unrein* in Beziehung getreten, zunächst in der Weise, daß *heilig* mit *unrein*, *profan* mit *rein* identifiziert wurden; später trat an die Stelle dieses Schemas ein entgegengesetztes: *heilig-rein* auf der einen, *profan-unrein* auf der anderen Seite; auf einer höheren Stufe wirkten dann ethisch-moralische Ideen ein[2]). Wir werden in der griechischen Religion ganz ähnliche Erscheinungen antreffen.

Eine wesentliche Ergänzung haben die Ausführungen Söderbloms, der sich fast ausschließlich auf Darstellung der Vorstellungen beschränkt[3]), durch eine Schrift Rudolf Ottos erfahren: „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“[4]). Hier wird nachdrücklich auf die Bedeutung psychischer Vorgänge hingewiesen, die Otto einer feinsinnigen Analyse unterzieht. Als wichtigstes Moment im Erlebnis des Heiligen erscheint ein Gefühl religiöser Scheu, ein *tremendum*, in Verbindung mit einem *fascinosum*, einem Sich-hingezogen-Fühlen zur Gottheit. Aus dem „Anklingen“ dieser für Otto spezifisch religiösen Ge-

---

[1]) Hastings *Dictionary of Religion and Ethics* s. v. *Holiness, General and Primitive;* vgl. ds., Das Werden des Gottesglaubens, deutsch von Stübe 1916 S. 132ff. 202. 211ff.

[2]) Hastings l. c. (vol. VI) S. 736ff.

[3]) Auf religiöse Gefühle kommt er nur beiläufig zu sprechen (Werden des Gottesglaubens 202).

[4]) 2. Aufl. 1918 (6. Aufl. 1921).

fühle an „natürliche“ erklärt er die eigentümlichen Beziehungen zwischen den Kategorien des Heiligen und des Reinen: dem religiösen Schauder sei der Ekel, den physische Unreinheit erzeugt, verwandt, sodaß auf einer primitiven Stufe des Empfindens die Sphären des Heiligen und des Unreinen ineinanderwüchsen (S. 135ff.); Ottos Erklärung für die entgegengesetzte Erscheinung, die Identifizierung von Heilig und Rein, wird man dem S. 56ff. Gesagten entnehmen dürfen: die Sünde stehe als „numinoser“ Unwert in Gegensatz zum Heiligen; das Bewußtsein der Sündigkeit sei dem des (natürlichen) Beflecktseins analog.

Rudolf Otto hat nur gelegentlich auf religiöse Termini hingewiesen (so auf σεβαστός S. 15, auf δεινός S. 44). Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung die diesem Begriffskomplex in den einzelnen Religionen korrespondierende Terminologie haben kann, wenn es gilt festzustellen, welche Struktur und Entwicklung die bisher fast nur als religiöse Kategorie behandelte Erscheinung hier tatsächlich erhalten hat; von besonderer Wichtigkeit werden die Bedeutungsübergänge der einzelnen Termini sein, denen ja stets eine Verwandtschaft der betreffenden Begriffe, sei es im Sinne einer Einschließung sei es einer Berührung, zugrundeliegen muß[1]). Auf dem Gebiet der griechischen Religion liegen die Verhältnisse für eine derartige Untersuchung äußerst günstig: die Wortfamilie, der die folgenden Seiten gewidmet sind, hat, von der durch das Wort ἅζεσθαι repräsentierten Bedeutung der religiösen Scheu aus-

[1]) Eine Klassifikation der verschiedenen möglichen Arten von Bedeutungsübergängen gibt Hermann Paul im vierten Kapitel seiner Prinzipien der Sprachgeschichte, 5. Aufl. S. 74ff. — Natürlich sind in anderer Hinsicht Begriff und Terminus streng auseinanderzuhalten. Schon hier sei bemerkt, daß zu der oben mitgeteilten Otto'schen Erklärung der Beziehungen zwischen *heilig, rein* und *unrein* es nicht in Widerspruch steht, wenn sich, wie wir feststellen werden, an griechischen Termini der Bedeutungsübergang *heilig-unrein* innerhalb der religiösen Sphäre, ohne Übertragung auf „natürliche“ Reinheit und Unreinheit, vollzogen hat: Ottos Erklärungen gelten der begrifflichen Einbeziehung von (ursprünglich natürlicher) Reinheit und Unreinheit in den Kreis religiöser Ideen. (Allerdings ist fraglich, ob Otto hierbei nicht doch den Anteil auf rein rationalem Wege entstehender Vorstellungen von Bluttabu, unreinen Dämonen usw. gegenüber der psychischen Reaktion unterschätzt.)

gehend, den gesamten Umfang des Heiligkeitsbegriffes durchmessen; mit ἐναγής (vorausgesetzt, daß dieses Wort zum Stamme gehört) tritt sie in Beziehung zur religiösen Unreinheit, die Ableitung ἁγνός durchläuft die Entwicklungsreihe *heilig (tabu)* — *religiös rein* — *natürlich rein* — *ethisch rein*; das Wort ἅγιος, das innerhalb der griechischen Religion keine eigentliche Bedeutungsentwicklung erfahren hat, ist von den bisher in erster Linie maßgebenden religionspsychologischen Gesichtspunkten aus von geringerem Interesse, stellt dagegen in der Ausprägung, die es mit dem Übertritt auf das Gebiet der jüdisch-christlichen Religion erhält, ein wichtiges Problem der hellenistischen Religionsgeschichte dar [1]). Die heute auf dem Gebiet der griechischen Philologie erreichte Durchdringung von Literatur und Sprache läßt — trotz des Mangels eigentlich religiöser Urkunden — eine befriedigendere Lösung der angedeuteten Probleme erhoffen, als sie gegenwärtig für die großen Religionen des Orients möglich ist [2]).

Erstes Kapitel.

Die ursprüngliche Bedeutung des Stammes ἁγ-.

I.

Ein Versuch, die älteste faßbare Bedeutung des Stammes ἁγ- festzustellen, muß von dem Wort ἅζεσθαι ausgehen; die

[1]) Die übrigen griechischen Wörter für *heilig* (ὅσιος, ἱερός, θεῖος) werden wir an passender Stelle heranziehen. um sie gegen ἅγιος und ἁγνός abzugrenzen (vgl. das Register s. vv). Die eingehende Behandlung dieser Termini liegt indessen außerhalb der eigentlichen Absicht dieser Arbeit, da ihr Bedeutungswandel nicht differenziert genug ist, als daß er für die Entwicklung des Heiligkeitsbegriffes aufschlußreich sein könnte.

[2]) Hier kommt in erster Linie die altisraelitische Religion mit ihrem קדש in Betracht, dessen Bedeutungsentwicklung noch nicht hat festgelegt werden können (s. u. im letzten Abschnitt des dritten Kapitels).

Die folgenden Ausführungen waren im wesentlichen abgeschlossen, als ich die (ungedruckte) Münsterer Dissertation von Giertz *De vocum* ἅζεσθαι ἁγνός ἅγιος *usu pagano* im Manuskript einsehen konnte. Giertz verfährt in der Weise, daß er zunächst die Belege in streng chronologischer Folge bespricht, um dann zusammenfassend die Wortentwicklung darzustellen. Die vorliegende Untersuchung wird daher als Ganzes nicht tangiert. Auch in Einzelnem glaubte ich es unterlassen zu dürfen, auf die Arbeit Bezug zu nehmen.

beiden anderen Hauptvertreter, ἁγνός und ἅγιος, bieten keinen Angriffspunkt, da ihre Verwendung von Anfang an nicht eindeutig ist und der Ursprung ihrer Bedeutungsentwicklung nur auf Grund ihres Verhältnisses zu ἅζεσθαι ausfindig gemacht werden kann.

Um die feineren Bedeutungsnuancen von ἅζεσθαι zu bestimmen, ist es nötig festzustellen, wie das Wort zu den verschiedenen Arten der „Gottesfurcht“ in der griechischen Religion steht.

Die Darstellungen, die die griechische Religiosität bisher erfahren hat, beschränken sich auf das begrifflich Erfaßbare, die Vorstellungen[1]), und übergehen die Stimmungen und Gefühle, die jene im Menschen auslösen[2]). Freilich wird es nur in sehr bescheidenem Maße möglich sein, das religiöse Erleben des antiken Menschen auf dem Wege exakter Forschung wieder lebendig werden zu lassen; man wird sich im allgemeinen darauf beschränken müssen, von den Vorstellungen auf die psychischen Reaktionen zu schließen. Auch in gegenwärtiger Frage sind wir darauf angewiesen, aus der Art, wie der Grieche sich das Wirken der Gottheit dachte, auf sein inneres Verhältnis zu ihr Rückschlüsse zu ziehen.

Ion ruft in der Tragödie des Euripides, als sich das Erscheinen der Athene ankündigt, erschreckt aus (V. 1549 ff.):

ἔα· τίς οἴκων θυοδόκων ὑπερτελὴς
ἀντήλιον πρόσωπον ἐκφαίνει θεῶν;
φεύγωμεν, ὦ τεκοῦσα, μὴ τὰ δαιμόνων
ὁρῶμεν — εἰ μὴ καιρός ἐσθ' ἡμᾶς ὁρᾶν.

Er fürchtet eine unheimliche magische Wirkung, die der bloße Anblick der Gottheit auf den unvorbereiteten Menschen ausübt[3]). Ähnlich geheimnisvoll wirkt die Nähe der Gottheit in

---

[1]) Über die mit dem *Heiligen* zusammenhängenden Vorstellungen vgl. W. Kroll, Festschrift Universität Breslau 1911 S. 479 ff.

[2]) Über religiöse Scheu in der griechischen Religion sind mir nur die unten anzuführenden Zusammenstellungen O. Casels bekannt, die sich auf die eleusinischen Mysterien beschränken.

[3]) So macht der Anblick von Götterbildern, die für den primitiven Menschen mit der Gottheit identisch sind, wahnsinnig oder blind: Radermacher, Festschrift für Gomperz (1902) S. 200 ff. Vgl. auch Ernst v. Dob-

der bekannten Notiz des Pausanias: wer den heiligen Bezirk des Zeus auf dem Lykaion in Arkadien betrete, verliere den Schatten und sterbe innerhalb Jahresfrist (VIII 38, 6; vgl. Frazer in seinem Kommentar zu der Stelle und *The Golden Bough Part II 3. ed.* 1911 S. 88).

Derartige Anschauungen, der primitiven Stufe der Tabureligion angehörend, setzen nicht die menschengestaltige Gottheit der „olympischen" Religion voraus, sondern stehen zu ihr eher in einem gewissen Widerspruch. Auch als die Götter in menschlicher Gestalt vorgestellt wurden, wird man sie doch meist — wie übrigens auch die eben angeführte Stelle des Ion lehrt — als durchaus übernatürlich aufgefaßt haben (wenn auch vergeistigter: die magische Wirkung der Gottheit durch körperliche Berührung wird abgewandelt zur Fähigkeit des bloßen göttlichen Willens zu helfen und zu schaden; ein Stadium, das alle höheren Religionen erreicht haben). Man darf aber den Einfluß, den die Sage, in der Götter und Menschen gleichgestellt erscheinen, auf die griechische Religiosität ausübt, auch nicht zu gering bewerten, jedenfalls nicht, wenn es sich um Quellen von ausgesprochen mythologischem Charakter handelt, also in erster Linie bei Homer. Wenn etwa E 827 Athene dem Diomedes rät: Μήτε σύ γ' Ἄρηα τό γε δείδιθι μήτε τιν' ἄλλον | ἀθανάτων, so handelt es sich schwerlich um ein religiöses Fürchten, die Götter sind nicht viel mehr als „potenzierte Menschen", die kaum noch wesentlich anders als Sterbliche respektiert werden.

Endlich ist noch die Beeinflussung der Gottesvorstellung durch moralische Ideen zu berücksichtigen: der Gott wird zum Hüter des Rechts, der selbst die Eigenschaften besitzt, die er vom Menschen verlangt: in die Furcht vor der göttlichen Macht mischt sich Verehrung der sittlichen Überlegenheit, die nun einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch ausmacht, und es entsteht die Ehrfurcht.

Wir würden demnach drei Stufen der religiösen Furcht ansetzen: die Scheu vor der Gottheit als übernatürlichem Wesen (diese tritt vor allem in den chthonischen und Mysterien-

---

schütz, Christusbilder 1899 S. 18; Weinreich, Antike Heilungswunder 1909 (RGVV VIII 1) S. 147.

kulten hervor [1]), ohne, wie wir gesehen haben, der olympischen Religion völlig fremd zu sein), die natürliche Furcht, die dem mythischen Gott entgegengebracht wird, und die Ehrfurcht. Es versteht sich von selbst, daß diese Kategorien sehr unvollkommene sind und nur provisorischen Wert haben können; doch dürften sie genügen, um eine Klassifikation der verschiedenen Wortbedeutungen zu ermöglichen [2]).

Das Wort ἅζεσθαι steht nicht selten in Verbindung mit Tabuvorstellungen. Hom. Od. ι 200 bezeichnet es die Scheu vor dem Priester, der im heiligen Bezirk des Apollon, dem Asylon, wohnt: ἱρεὺς Ἀπόλλωνος … | οὕνεκά μιν σὺν παιδὶ περισχόμεθ' ἠδὲ γυναικὶ | ἁζόμενοι· ᾤκει γὰρ ἐν ἄλσεϊ δενδρήεντι | Φοίβου Ἀπόλλωνος. Dieselbe Motivierung des ἅζεσθαι liegt vor, wo es sich um die Scheu handelt, die Schützlinge des Gottes, die sich an seinen Altar geflüchtet haben, zu verletzen. Aesch. Suppl. 883 zerrt der Herold die Hiketiden vom Altar und höhnt: Ὁλκὴ γὰρ αὕτη πλόκαμον οὐδαμ' ἅζεται. Ebenso V. 651: Ἅζονται γὰρ ὁμαίμους Ζηνὸς ἵκτορας ἁγνοῦ. Vgl. außerdem Eum. 1001: Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἅζεται πατήρ [3]).

Mit besonderem Nachdruck scheint das Wort die Scheu vor dem unheimlichen Walten der Erinyen zum Ausdruck zu bringen. Sie selbst schildern Eum. 384ff. ihr Amt und schließen: Τίς οὖν τάδ' οὐχ ἅζεται καὶ δέδοικεν βροτῶν, ἐμοῦ κλύων θεσμὸν τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον.

In den homerischen Gedichten hat das Wort meist eine farblosere Bedeutung. Auch Α 21 liegt im Grunde eine alte Tabuvorstellung vor: der Apollonpriester Chryses bittet die Atriden ihm seine Tochter zurückzugeben ἁζόμενοι Διὸς υἱὸν ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα; als die Bitte nicht erfüllt wird, sendet der

---

[1]) Über die religiöse Scheu in den eleusinischen Mysterien vgl. O. Casel *De philosophorum Graecorum silentio mystico* 1919 (RGVV XVI, 2) S. 19ff.

[2]) Fragen wie die von Rudolf Otto aufgeworfene, inwieweit religiöse und nicht-religiöse Gefühle zusammenhängen, sind der hier vertretenen Problemstellung natürlich fremd.

[3]) Wilamowitz übersetzt: „Bleibt ihr in Pallas' Hut, segnet euch Zeus." Ich halte es indessen für wenig wahrscheinlich, daß ἅζεσθαι je die Bedeutung „hochachten (und darum belohnen)" annehmen könnte, so sehr diese auch hier und Hesiod Th. 532 (s. u.) durch den Zusammenhang für unser Empfinden nahegelegt wird.

verletzte Gott die Pest. Das Auftreten der Seuche wird jedoch nicht als ein von einem unsichtbaren Dämon veranlaßtes, auf unfaßbare Weise um sich greifendes Unheil geschildert: der Gott selbst steigt vom Olymp herab und schießt seine Pfeile gegen die Achäer ab. — E 830 ermutigt Athene den Diomedes: Μηδ' ἅζεο θοῦρον Ἄρηα; wenige Verse vorher stehen die gleichbedeutenden Worte (V. 827): Μήτε σύ γ' Ἄρηα τό γε δείδιθι μήτε τιν' ἄλλον | ἀθανάτων (vgl. o.); zwischen ἅζεσθαι und δεδιέναι besteht kein merkbarer Unterschied, und der Dichter wird, wie schon angedeutet, die Götter, die er sich im Kampfe mit Sterblichen messen läßt, kaum wesentlich anders eingeschätzt haben als diese.

An diesen Stellen bezeichnet ἅζεσθαι also kaum mehr als die Furcht, wie sie der Mensch vor dem Menschen empfindet. Ebenfalls einen Schritt weiter in dieser Richtung bedeutet es, wenn Götter untereinander oder Menschen gegenüber die Empfindung des ἅζεσθαι haben. Hesiod Theog. 532 Zeus gegenüber Herakles: Ταῦτα ἄρ' ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν; hymn. Hom. 12, 5 die Götter gegenüber Hera: Ἥρην ἀείδω ... | κυδρὴν ἣν πάντες μάκαρες κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον | ἀζόμενοι τίουσιν ὁμῶς Διὶ τερπικεραύνῳ. Lediglich um profane Verhältnissse handelt es sich ρ 400 ff. Telemach fordert den Antinoos auf, sich durch keine Rücksicht auf ihn selbst noch auf seine Mutter oder sonst jemand abhalten zu lassen den Bettler zu beschenken: Δός οἱ ἑλών· οὔτοι φθονέω· κέλομαι γὰρ ἔγωγε· | μήτ' οὖν μητέρ' ἐμὴν ἅζευ τό γε μήτε τιν' ἄλλον | δμώων.

Als ein Verb des Fürchtens wird ἅζεσθαι konstruiert Ξ 261: Ἅζετο γὰρ μὴ μητρὶ θοῇ ἀποθύμια ἕρδοι (vgl. M. Stahl, Krit. histor. Syntax d. gr. Verbums 578, 3; Kühner-Gerth II 2 S. 390 ff.) und Soph. OR 155: Δάλιε Παιάν, ἀμφί σοι ἀζόμενος τί μοι ... ἐξανύσεις χρέος, an beiden Stellen in religiösem Sinne verwandt; um Furcht vor Menschen handelt es sich Eurip. Alc. 326: Θάρσει· πρὸ τούτου γὰρ λέγειν οὐχ ἅζομαι und Orest. 1116: Καὶ μὴν τάδ' ἔρξας δὶς θανεῖν οὐχ ἅζομαι (Stahl S. 635, 1).

Die Bedeutung der „Ehrfurcht“, des Verehrens ist erst spät nachweisbar. Noch nicht gehören hierher die Belege bei Theognis, wo ἅζεσθαι die Furcht vor dem Groll des den Frevel strafenden Gottes bezeichnet: V. 737 f.: Παῖδες δ' οἵ τ' ἀδίκου πατρὸς

τὰ δίκαια νοεῦντες | ποιῶσιν, Κρονίδη, σὸν χόλον ἁζόμενοι. V. 279f.: Εἰκὸς τὸν κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν, | μηδεμίαν κατόπισθ' ἁζόμενοι νέμεσιν. Ähnlich V. 747f. und 1139f.

Das Gleiche gilt von der Grabinschrift IG XII 5, 970: die Kinder des Toten werden gemahnt, für das Grabmal des Vaters Sorge zu tragen, ἀνίκητου (Γ)ῆς χόλον ἁζόμενοι.

Dagegen tritt an folgenden Stellen die Bedeutung der Scheu mehr oder weniger hinter der der Verehrung zurück: Kaibel *Epigr.* nr. 847, Alexander dem Großen in den Mund gelegtes Enkomion auf Aristoteles, 3. Jhd. v. Chr.: Τῶι ῥα καὶ ἁζόμενος σοφίης ἑὸν ἡγητῆρα | [σ]τῆσεν Ἀλέξανδρο[ς] κλεινὸν ἅπασι θεόν. IG XII 3, 1032 Thera, 3.—2. Jhd. v. Chr. (Grabinschr.): Γρίννος χρηστὸς πᾶσι· ἅζεο. Hymn. Isid. (Kaibel nr. 1028) V. 40: Ἅδε γονήων | ἁζομένως τιμάν. Dionys. Perieg. V. 453f.: Ἐνθάδε Φοίνικες ἀνδρῶν γένος ναιετάουσιν | ἁζόμενοι μεγάλοιο Διὸς γόνον Ἡρακλῆα.

Diese letzte Bedeutung ist jedoch relativ spät und scheidet von vornherein aus, wenn wir nun die ursprüngliche Bedeutung von ἅζεσθαι zu bestimmen suchen. Hier kommt kaum eine andere als die der religiösen Scheu in Betracht, die entschieden dominiert; ein weiteres Argument werden wir sogleich darzulegen haben.

Es ist auffällig, daß ἅζεσθαι nur in der Poesie auftritt (mit der einzigen Ausnahme von IG XII 3, 1032); in der Prosa nimmt σέβεσθαι seine Stelle ein. Dieses Wort, das bei Homer nur einmal (Δ 242), bei Hesiod überhaupt nicht vorkommt, stimmt in einzelnen Ableitungen (es entsprechen σεμνός und ἁγνός, σέβας und ἅγος, εὐσεβής und εὐαγής, σεβίζω und ἁγίζω) und vor allem in der Bedeutung mit ἅζεσθαι überein: vornehmlich gegenüber Göttern gebraucht, bedeutet es die religiöse Scheu, besonders deutlich Aesch. Prom. 541f.: Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων ἰδίᾳ γνώμᾳ σέβῃ θνατοὺς ἄγαν Προμηθεῦ; früh auf das profane Gebiet übertragen, dient es in erster Linie zur Bezeichnung des Respekts vor solchen Dingen und Personen, die eine der göttlichen ähnliche Würde besitzen, den Fürsten (z. B. Aesch. Ag. 258: Ἥκω σεβίζων σὸν Κλυταιμήστρα κράτος), den Eltern (Soph. OC 1377: Τοὺς φυτεύσαντας σέβειν); Oedipus gebraucht das Wort Soph. OR 700 gegenüber seiner Gattin. Wie ἅζεσθαι wird es

mit dem Infinitiv im Sinne von „sich scheuen, nicht wagen etw. zu tun“ gesetzt, z. B. Aesch. Pers. 694: Σέβομαι μὲν προσιδέσθαι, σέβομαι δ'άντία λέξαι (über einen weiteren Vergleichspunkt s. u. S. 22).

Man wird es demnach als nicht unwahrscheinlich bezeichnen dürfen, daß das eine Wort durch das andere beeinflußt sein könnte. Spricht schon die Beobachtung, daß ἅζεσθαι mehr und mehr gegenüber σέβεσθαι zurücktritt, also von diesem verdrängt zu sein scheint, dafür, daß jenes in vorliterarischer Zeit einmal lebendig gewesen sei und das Vorbild für dieses abgegeben habe, so liefert die Vertretung der beiden Worte in anderen indogermanischen Sprachen die Bestätigung dieser Annahme. Der Stamm von σέβεσθαι muß nämlich in indogermanischer Zeit eine sinnliche Bedeutung gehabt haben, etwa *reculer devant qn.* (Boisacq *Dict. étym.* S. 857), denn das Wort hängt zusammen mit skr. *tyaj-* „verlassen, zurückstoßen“ (den gleichen Übergang hat φοβεῖσθαι durchgemacht; die sinnliche Bedeutung, die überdies an verwandten litauischen und slavischen Worten auftritt, hat sich hier noch in dem griechischen φέβεσθαι „fliehen“ erhalten. S. Boisacq S. 1019).

Der Stamm ἁγ- dagegen war schon in idg. Zeit ein religiöser Terminus, wie seine Verwendung im Altindischen beweist, wo er in der Terminologie des vedischen Opfers eine wichtige Rolle spielt.

II.

Dem griechischen ἁγ- entspricht im Altindischen lautlich genau ein *yaj-* (vgl. Brugmann Grundr. ² I, 2 S. 276, 262). Diese Gleichung, mit der die Sprachwissenschaft bisher allgemein zu operieren pflegte, wird neuerdings bisweilen angezweifelt[1]) infolge von Bedenken, die Meillet geltend gemacht hat[2]): man müsse bei Worten, die nur in zwei so weit auseinander liegenden Zweigen des indogermanischen Sprachstammes sich nachweisen ließen, mit der Annahme von Urverwandtschaft zurückhaltend sein; vor allem aber stimme skr. *yaj-* in der

---

[1]) Boisacq *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 1916 s. v. ἅγιος; früher schon P. Kretschmer (an der bei Boisacq angeführten Stelle) ohne nähere Begründung.

[2]) *Mémoires de la société de linguistique* XII (1903) 225f.

Bedeutung nicht zu ἅζεσθαι. Der erste Einwand ist ohne Zweifel berechtigt, er wird indessen hinfällig, wenn so eigentümliche Übereinstimmungen bestehen, wie wir sie aufzeigen werden. Zuvor ist das zweite Argument Meillets zu entkräften [1]).

Es ist nicht richtig, wenn Meillet (und ihm folgend Boisacq) als einzige Bedeutung von ai. *yaj-* *sacrifier* anführt, eine Bedeutung, die allerdings schlecht zu der von ἅζεσθαι paßt. Gewiß ist *yajâmi* schon im Rigveda terminus technicus für „opfern"; wie griech. θύειν lt. *sacrificare* kann es die Opfergabe im Akkusativ zu sich nehmen. Z. B. RV 1, 26, 1 (an Agni) *sémáṃ no adhvaráṃ yaja* „bringe dieses unser Opfer dar"; 1, 142, 8 *yajñáṃ no yakṣatām imáṃ* [2]). Dies ist aber keineswegs die übliche Konstruktion des Wortes; meist wird der Gott in den Akkusativ, die Opfergabe in den Instrumentalis gesetzt; z. B. 3, 32, 7 *yájāma in námasā vṛiddhám índram;* 6, 47, 27 *índrasya vájraṃ havíṣā ráthaṃ yaja.* Nie aber tritt der Name des Gottes im Dativ hinzu; der einzige Beleg, den man bei Graßmann (Nr. 6) für diese Verwendung findet, ist anders zu beurteilen: RV 10, 128, 4 *máhyaṃ yajántu máma yāni havyá*; hier heißt *máhyam* „in meinem Interesse" (der Opfernde spricht).

Wir haben damit erwiesen, daß die Konstruktion von *yajâmi* einer Identifikation mit ἅζεσθαι nicht im Wege steht; es besteht noch der wesentliche Unterschied, daß *yaj-* stets die tätige Verehrung der Gottheit [3]), ἅζεσθαι dagegen ein Gefühl bezeichnet; die gleiche Übersetzung durch „verehren" beweist natürlich nichts, höchstens läßt sich aus der Bezeichnung jener beiden Begriffe durch einunddasselbe deutsche Wort auf die prinzipielle Möglichkeit des Bedeutungszusammenhanges schließen (wobei auch noch zu erinnern ist, daß ἅζεσθαι ursprünglich wie oben angenommen die „Scheu" und nicht die „Ehrfurcht" bezeichnet). Hier ist nun aber die verschiedene

---

[1]) Für das Folgende ist zu vergleichen Böhtlingk, Sanskritwörterbuch VII (Petersburg 1871) Sp. 8ff.; Geldner, Rigveda in Auswahl I 1907 Glossar s. v. — Die sämtlichen rigvedischen Belege des äußerst häufigen Verbalstammes *yaj-* gibt mit Angabe der Bedeutung und Konstruktion H. Graßmann, Wörterbuch zum Rigveda (1873) Sp. 1070ff. (mit Kritik zu benutzen).

[2]) Vgl. Graßmann unter Nr. 7. Böhtlingk l. c. unter b.

[3]) Auch in allen Ableitungen wie *yajñá* „Opfer" *yajátha* „das Opfern" usw.

Bildung der beiden Verben zu berücksichtigen. Ἅζεσθαι ist ein mediales -ιο-Präsens (vgl. Delbrück, Indog. Syntax II S. 36) und gehört zu den zahlreichen griechischen Medien, die einen Gemütsvorgang bezeichnen, wie μέδεσθαι, σέβεσθαι: Delbrück S. 422; wenn das act. σέβω einmal vorkommt, so ist das eine sekundäre Bildung (ebd. S. 418). Es ist daher aussichtslos zu versuchen, die genaueren Bedeutungszusammenhänge zwischen der indischen und der griechischen Wortfamilie festzustellen.

Vielleicht läßt sich indessen an einer Ableitung von *yaj-* die Bedeutung der Scheu vor dem Göttlichen noch nachweisen. Das Wort *yajatá* ist im Ṛigveda ein stehendes Epitheton der Götter, durch das sie sehr wohl, entsprechend der sonst üblichen Bedeutung von *yaj-*, als diejenigen, die man durch das Opfer ehrt, prädiziert werden könnten. Diese Bedeutung wird auch z. B. RV 1, 59, 7 durch den Zusammenhang nahegelegt, wo es von Agni heißt: *vaiśvānaró mahimnā́ viśvákṛiṣṭir bharádvājeṣu yajató vibhā́vā | śātavaneyé śatínībhir agníḥ puruṇīthé jarate sūnṛ́tāvān*; Ludwig übersetzt „Vaiśvānara durch seine Mächtigkeit über alle bebauten Länder verbreitet, heilig (hierfür also: durch Opfer verehrt) bei den Bharadvaja, der glänzende, | wird mit hundertfachen (Liedern) ... gepriesen."

Wenn aber 2, 33, 10 die Halskette des Rudra als *yajatá*, 6, 58, 1 Puṣans beide Gestalten und 10, 7, 3 das Antlitz des Sonnengottes als *śukrá* (hell) und *yajatá*[1]) bezeichnet werden, so ist hier eine Beziehung auf das Opfer nicht möglich, vielmehr scheint *yajatá* in dieser Verwendung — analog ἁγνός auf den Besitz der Götter ausgedehnt — eine ursprüngliche Bedeutung „zu scheuen, zu verehren, heilig" vorauszusetzen — denn es ist kaum anzunehmen, daß die sonst den Ausgangspunkt bildende Bedeutung „mit Opfer verehrt" derartig hätte verblassen können[2]).

---

[1]) Tag und Nacht sind gemeint (vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie II 1899 S. 44 ff.). Wenn die Nacht also im Gegensatz zum Tag als *yajatá* bezeichnet wird, so könnte die alte Bedeutung des religiösen Schauders zugrundeliegen.

[2]) Die drei Stellen, an denen das Wort *yájus*, sonst stets „Opfer, Opferformel", nach Böhtlingk (l. c. S. 14) die Bedeutung „heilige Scheu" haben soll, sind nicht eindeutig. RV 5, 62, 5 steht *yájus* neben *barhís*, also „Opferformel"; RV 8, 41, 8 ist eine sehr kritische Stelle, vgl. die Übersetzung Ludwigs; desgleichen 10, 12, 3.

Die Bedeutungsentsprechung der beiden Stämme ist also — den kulturellen Abstand zwischen Hellas und Altindien in Betracht gezogen — zum mindesten eine derartige, daß sie der Urverwandtschaft nicht im Wege steht[1]). Einen positiven Beweis liefert nun eine merkwürdige Übereinstimmung in gewissen Wortbildungen, die nicht zufällig sein kann.

Man muß für das Griechische ein zu ἅζεσθαι gehöriges *ἅγος im Sinne von „Scheu vor den Göttern" ansetzen. Zuverlässige direkte Zeugnisse dafür gibt es allerdings nicht. Hymn. Cer. 479 bietet die zweite Hand des Mosquensis μέγα γάρ τι θεῶν ἄχος ἰσχάνει αὐδήν, wonach Valckenaer ἅγος hergestellt hat; die erste Hand jedoch hat σ ... σ, was auf σέβας führt (so lesen Allen-Sikes, vgl. den kritischen Apparat dieser Ausgabe). Auf unkontrollierbare Zeugnisse antiker Lexikographen wird man sich nicht verlassen dürfen: Bekker *Anecd.* I 212 ἅγη· τὰ μυστήρια und Hesych s. v. ἅγεα· τεμένη, s. v. ἁγέεσσι τεμένεσσι könnten aus christlicher oder jüdischer Polemik gegen heidnische Kulte geschöpft haben, die hier dadurch als „unrein" bezeichnet werden konnten[2]) (Hesych etwa aus einem hexametrischen Gedicht im Stil der Sibyllinen, wegen der zitierten Wortformen). Völlig ungerechtfertigt ist es, bei Aesch. Choe. 149 und Soph. Ant. 775 das hier „Sühnmittel" bedeutende ἄγος von ἅζεσθαι herzuleiten (wie E. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie[5] S. 171, Leo Meyer, Handbuch der griech. Etymologie I 101, E. Bruhn zu Soph. l. c. tun). Das Sühnmittel ist ein μίασμα; der Ausdruck κάθαρμα ein grobes Schimpfwort (reiches Material bei Wetstein zu I Cor 4, 13; vgl. H. Usener, Der Stoff des griechischen Epos, Wiener Sitzungsber. Bd. 137 S. 61 f. = Kl. Schriften IV 258 f.). Passow-Crönert führt die beiden Stellen mit Recht unter ἄγος „Fluch, Schuld" auf (Sp. 55).

---

[1]) Der Stamm ist auch in der Sprache des Avesta äußerst zahlreich vertreten, wo er als *yaz-* erscheint, das in Verwendung und Bedeutung mit skr. *yaj-* fast völlig übereinstimmt. Hierüber vgl. den umfangreichen Artikel in Bartholomaes Altiranischem Wörterbuch (1904) Sp. 1270 ff.

[2]) Vgl. etwa Theodoret. Graec. aff. cur. I S. 31. 4 ff. Raed.: Καὶ ὅτι μὲν ὁ Πρίαπος Διονύσου καὶ τῆς Ἀφροδίτης υἱός, ἴσασι τῶν ταῦτα μεμυημένων τινές. ἀνθ' ὅτου δὲ τούτων υἱὸς ὀνομάζεται, καὶ σμικρῷ γε ὄντι ἐντίθεται μόριον ἐντεταμένον καὶ μέγιστον, ὁ τῶν μυσαρῶν μυστηρίων ἱεροφάντης ἐπίσταται, καὶ εἴ τις ἕτερος τοῖς ἐναγέσι βιβλίοις ἐκείνοις ἐνέτυχεν.

Es ist nur noch das Wort ἀγής übrig. Emped. fr. 47 Diels, erhalten durch Bekker *Anecd.* I 337, 13, lautet: Ἀγής· τοῦτο ἀπὸ συνθέτου καταλείπεται τοῦ εὐαγὴς ἢ παναγής. Ἐμπεδοκλῆς· ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον. Diels übersetzt: „Denn er (der Mond) schaut auf den heiligen Kreis des Herrn gegenüber." Es handelt sich um den Sonnenkreis; zu vergleichen ist Parmen. fr. 10, 2 f.: Καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο | λαμπάδος. An den beiden Stellen können ἀγής wie εὐαγής gewiß „heilig" heißen; es ist aber auch eine zweite Bedeutung möglich. Εὐαγής bedeutet an vielen Stellen geradezu „rein, hell", „guten Ausblick gewährend"; die Quantität des α ist, soweit wir das feststellen können, lang[1]). Daß ἀγής und εὐαγής bei Empedokles und Parmenides diese Bedeutung haben, wird dadurch wahrscheinlich, daß εὐαγής an der Parmenidesstelle neben καθαρός steht, zudem durch folgende Parallelen: Soph. Ant. 416: Λαμπρὸς ἡλίου κύκλος; Aesch. Prom. 91: Καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ. Hippokrates gebraucht περὶ διαίτης IV 81 (vol. VI p. 644 L.) das Wort εὐαγής in der Bedeutung „rein" von den Gestirnen (es handelt sich um die Deutung von Traumerscheinungen): Ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρὰ καὶ εὐαγέα — κατὰ τρόπον ὁρεόμενα ἕκαστα — ἀγαθόν[2]). Es fragt sich nun, ob ἀγής und εὐαγής in der Bedeutung „rein" (in nicht-religiösem Sinne) von εὐαγής „heilig" zu trennen sind[3]), oder ob ein derartiger Bedeutungsübergang denkbar ist. Die

---

[1]) Pindar. paean. fr. 19 (E. Diehl Suppl. lyr.³ S. 71) V. 6: Ἐν πελ[ά]γει . . . ευ^{υ}αγεα (sic pap.) πέτραν φανῆναι (D. nimmt εὐαυγέα, O. Schroeder εὐαγέα in den Text auf). Aesch. Pers. 466: Ἕδραν παντὸς εὐαγῆ στρατοῦ (εὐαγής hier entweder „abgesondert von dem ganzen Heer" oder „weiten Ausblick habend auf . ."). — Eur. Sppl. 650 Bacch. 662; Demokrit bei Theophr. de sens. Diels, Vors. II S. 46, 13 47, 18. Plato Tim. 58d legg. XII 952a. *Script. physiogn.* rec. Foerster I p. 327, 3. Aretaeus ed. Ermerins p. 37. — In Anbetracht des häufigen Vorkommens von εὐαγής in dieser Bedeutung ist es falsch, wenn Cobet (Coll. crit. 345) in Jamblichs Schrift De vita Pythagorea für das überlieferte εὐάγεια an allen Stellen εὐαύγεια einsetzt (vgl. den Index der Ausgabe von Nauck).

[2]) εὐαγής „rein" (oder: „hellblickend") vom Menschen. Hippokr. περὶ διαίτης II 62 Ende (VI p. 578 L.): Κενουμένης δὲ τῆς κεφαλῆς ἀποκαθαίρεται ἥ τε ὄψις καὶ ἡ ἀκοή· καὶ γίνονται εὐαγέες οἱ ἄνθρωποι.

[3]) Dafür entscheidet sich L. Meyer l. c. I S. 114, für die andere Möglichkeit Rohde, Psyche II 219, 3.

griechischen Worte, die die Heiligkeit bezeichnen, neigen, wie wir sehen werden, sämtlich dazu die Bedeutung „rituell rein" anzunehmen; am deutlichsten ist das bei ἁγνός (s. u. S. 43ff.). Auch εὐαγής hat sich in dieser Richtung entwickelt; εὐαγέειν heißt „rein halten" (in sakraler Bedeutung) IG XII 1, 677 (Ialysos, 3. Jhd. v. Chr.): Ὅπως τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος τᾶς Ἀλεκτρώνας εὐαγῆται κατὰ τὰ πάτρια. Auf profanes Gebiet greift ἁγνός mit der Bedeutung „keusch" über; jedoch der Übergang zu einer rein sinnlichen Bedeutung „rein (von der Farbe), hell" läßt sich auf griechischem Sprachgebiet nirgends nachweisen.

Es muß dahingestellt bleiben, ob εὐαγής in der Bedeutung „rein, hell" und somit auch ob jenes ἀγής zu ἅζεσθαι gehören. Dagegen liegt ein *ἅγος dem die rituelle Reinheit bezeichnenden εὐαγής sowie dem Worte παναγής zugrunde, vorausgesetzt, daß es sich um alte Bildungen handelt (vgl. Debrunner, Griechische Wortbildungslehre 1917 S. 72)[1]). Die ursprüngliche Bedeutung des Stammes hat sich freilich nur an dem spätbezeugten παναγής erhalten, das *heilig, tabu* bedeutet Iulian or. V 173: Παρὰ Ἀθηναίοις οἱ τῶν ἀρρήτων ἁπτόμενοι παναγεῖς εἰσιν[2]). Das Wort εὐαγής kann seiner Bildung nach ursprünglich zwei Bedeutungen gehabt haben; je nachdem der εὐαγής Subjekt oder Objekt des *ἅγος ist, muß der eigentliche Sinn sein entweder „der Gottesfürchtige" oder „der Heilige (dem man seine Scheu bezeigen muß)"[3]). Es läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, welche dieser Bedeutungen den einzelnen Verwendungsarten zugrunde-

---

[1]) Erwin Rohdes Auffassung des Wortes εὐαγής als „der von jedem ἄγος befreite" (Psyche II² 219, 3), gegen die sich auch Fehrle wendet (Kultische Keuschheit im Altertum 1910 45, 2), ist mit der Bedeutung derartiger Adjektivbildungen unvereinbar, in denen das εὐ- einem ἀ- privativum nur scheinbar gleich kommt, wenn das zweite Glied eine vox media ist (wie bei εὐτυχής).

[2]) Doch liegt auch hier schon wenigstens ein Ansatz zu der Bedeutung „rein" vor. Der Satz lautet vollständig: Παρὰ Ἀθηναίοις οἱ τῶν ἀρρήτων ἁπτόμενοι παναγεῖς εἰσιν καὶ ὁ τούτων ἐξάρχων ἱεροφάντης ἀπέστραπται πᾶσαν τὴν γένεσιν. Plutarch nennt Qu. rom. 96 die Vestalinnen παναγεῖς παρθένοι. — Die übrigen Belege sind undurchsichtig. Vgl. Toepffer, Attische Genealogie S. 90 (Epitheton attischer Kultbeamter). An einer Stelle bedeutet das Wort wie εὐαγής „rein" oder „fromm", CIG III 4578c Z. 7 (Nedjeram): Ὄφρα νέκυς [π]αν[άγ]εσσιν αἰ[ε]ὶ χωροῖσιν ἐνείη.

[3]) Aktive und passive Bedeutung vereinigt z. B. εὐπειθής, das „leichtüberredend" und „leicht zu überreden" bedeuten kann.

liegt. Das Wort bezeichnet die rituelle Reinheit der Opferhandlung hymn. Hom. in Cer. 274 und 369: Εὐαγέως ἔρδοντες; Apoll. Rhod. I 1138: Εὐαγέεσσιν ... θυηλαῖς; II 715: Λοιβαῖς εὐαγέεσσιν (vgl. II 699 III 1204 IV 1129). Ähnlich vom frommen Brauch Soph. Ant. 521: Τίς οἶδεν εἰ κάτω 'στιν εὐαγῆ τάδε; von der Weihegabe Plato legg. XII 956a: Ἐλέφας ... ἀπολελοιπότος ψυχὴν οὐκ εὐαγὲς ἀνάθημα [1]). Diese Verwendung würde sich am ehesten von der passiven Bedeutung „zu scheuen, heilig" aus erklären; denselben Bedeutungsübergang hat ἁγνός durchgemacht (vgl. unten). Wie bei ἁγνός könnte sich von hier aus weiter die Bedeutung „rein, fromm" (vom Menschen) entwickelt haben; vgl. das solonische Gesetz bei Andok. de myst. 96: Ὁ δὲ ἀποκτείνας τὸν ταῦτα ποιήσαντα ... ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγής; auf die Handlung übertragen Demosth. in Phil. III 44: Ἀλλ' εὐαγὲς ᾖ τὸ ἀποκτεῖναι und Aristot. fr. 495 p. 1558b 32: Καταγγέλλειν τὸν πόλεμον ὅπως εὐαγὲς ᾖ τὸ ἀποκτεῖναι [2]). — Orphisches Goldplättchen von Thurii fr. 19 Diels (Vors. II [3] S. 176) V. 8: Ἕδρας εἰς εὐαγε⟨όν⟩τω⟨ν⟩ (V. 1 werden die Mysten καθαροί genannt). Bei diesem subjektiven Gebrauch besteht aber auch die Möglichkeit einer aktiven Bedeutung des Wortes: wer die rechte Scheu gegenüber der Gottheit hat, nimmt auf ihre ἁγνεία Rücksicht und hält sich selbst rein von Befleckung (vgl. u. S. 22) [3]).

---

[1]) Εὐαγέειν bezeichnet an der oben angeführten Stelle die Reinigung des Heiligtums, ganz im Sinne von ἁγνίζειν. — Zur Existenz einer faktitiven Bedeutung neben der regelmäßigen intransitiven vgl. Debrunner, Wortbildungslehre § 193. Eine parallele Erscheinung weist das gleichbedeutende Verb ἁγνεύειν auf, gewöhnlich „rein sein", aber „reinigen" Antiphon Tetr. I 3, 11: Ἁγνεύετε δὲ τὴν πόλιν (vgl. 1, 11: Καθαρὰν δὲ τὴν πόλιν καταστῆσαι, s. Debrunner § 216); περὶ τοῦ χορευτοῦ § 4: Τὸ νομιζόμενον καὶ τὸ θεῖον δεδιὼς ἁγνεύ(σ)ει ἑαυτόν.

[2]) Die eigentümliche Verwendung des Wortes bei Plato ep. II 312a: Τοῦτο δ' οὐκ εὐαγές μοι ἀπέβη ist von der Bedeutung „rein" aus zu verstehen, wie Soph. OC 175 lehrt: Τὸν (scil. τὸν Κέρβερον) κατεύχομαι ἐν καθαρῷ βῆναι τῷ ξένῳ. — Ein ἄγος von ἅζεσθαι muß auch den Eigennamen *Hagestima* (Klaros, 4./3. Jhd.), *Hagestos* (Thessalien, um 200), *Damages* (ebd., 229—100) und *Theages* (Athener in Platos Apologie) zugrundeliegen (Belege bei Bechtel Hist. Personennamen 1917 S. 12).

[3]) Auch für εὐσεβής bestehen beide Erklärungsmöglichkeiten. — Obwohl von gleichbedeutenden Stämmen auf die nämliche Art gebildet, besteht

Im Altindischen existiert nun eine entsprechende Ableitung vom Stamme *yaj-*, das Wort *yajás*, das an einer einzigen Stelle nachgewiesen ist, RV 8, 40, 4 *abhy àrca nabhākavád indrāgnī yajásā girá* „Ich singe … zu Indra und Agni *yajásā girá*, „mit verehrendem Liede" Ludwig[1]); Böhtlingk faßt *yajás* als „Scheu" auf (l. c. s. v.). Beide Bedeutungen würden vortrefflich zu der für *ἄγος bzw. ἀγής anzusetzenden Bedeutungen passen; dafür, daß *yajás* Adjektiv ist, einem ἀγής entsprechend, und nicht Substantiv, spricht der Akzent (vgl. Hirt, Handbuch der gr. Laut- und Formenlehre² § 268, 1 f und § 269, 2 a)[2]). Welches die Bedeutung dieses Adjektivs ist, läßt sich aus der einen Stelle natürlich nicht mit Genauigkeit erschließen; da der Stamm *yaj-* sich sonst meist auf das Opfer bezieht, liegt es nahe *yajás gír* als „Opferlied" aufzufassen.

Es bestehen nun folgende Übereinstimmungen zwischen Ableitungen des griechischen und des indischen Stammes, die sich auch hinsichtlich der Häufigkeit des Vorkommens entsprechen:

gr. ἁγνός (sehr häufig) ..... ai. *yajñá*[3]) (sehr häufig)

gr. ἅγιος (sehr selten) ..... ai. *yájya*[4]) (nur in den Komposita *deva-yájya* und *deva-yajyá* erhalten; ersteres einmal, letzteres acht Mal im Ṛigveda).

gr. ἀγής (nicht sicher bezeugt als zu ἅζεσθαι gehörig) … ..... ai. *yajás* (einmal).

---

zwischen εὐσεβής und εὐαγής ein bemerkenswerter Unterschied in der Bedeutung: εὐσεβής steht fast stets in subjektiver Verwendung, vor allem bezeichnet es früh die seelische Reinheit (z. B. Pind. Ol. III 41: Εὐσεβεῖ γνώμᾳ), während εὐαγής auf die äußerlich-rituelle Reinheit beschränkt bleibt (höchstens mit Ausnahme von Kallim. h. Del. 98, Theokr. id. 26, 30). Das mag zum Teil daran liegen, daß der Grieche das Wort mit dem die (ebenfalls rein äußerlich gemeinte) Unreinheit bezeichnenden ἐναγής zusammenbrachte (ob mit Recht oder Unrecht, spielt dabei keine Rolle).

[1]) Ebenso L. Meyer I 114, der ebenfalls die Gleichung *yajás-*: ἀγής, *ἄγος vertritt.

[2]) Z. B. ist *yáśas* Substantiv („Ruhm, Herrlichkeit"), *yaśás* Adjektiv: „herrlich" (angeführt bei Thumb, Handbuch des Sanskrit 1905 S. 227). — Von ai. *tyaj-* gibt es ein *tyájas* n. „Verlassenheit, Schmerz", entsprechend gr. σέβας, und ein *tyajás* m. „Abkömmling", in der Form mit εὐ-σεβής übereinstimmend.

[3]) Vgl. Brugmann-Thumb, Griech. Gramm. 1913 S. 223. Brugmann, Grundriß I² 2 S. 352.

[4]) Brugmann-Thumb S. 211.

III.

Ein anderer nicht minder hypothetischer sprachlicher Zusammenhang führt auf die Beziehungen, die in der griechischen Religion zwischen den Kategorien *heilig* und *unrein* bestehen. Es ist in neuerer Zeit bisweilen behauptet worden, das Wort ἄγος „Befleckung, Verbrechen" sei ursprünglich mit *ἅγος identisch[1]). Diese Herleitung von ἄγος ist unmöglich, wenn die sonst allgemein vertretene Etymologie zu recht besteht, nach der es zu ai. *āgas* „Schuld, Sünde" gehört[2]).

Die Bedeutung der beiden Worte ist nicht wesentlich verschieden[3]). Das griechische Wort bezeichnet die *Folge eines sakralen Frevels.* Ganz deutlich bezeichnet es dasselbe wie μίασμα Aesch. Eum. 167: Πάρεστι γᾶς ⟨τ'⟩ ὀμφαλὸν προσδρακεῖν αἱμάτων βλοσυρὸν ἀρόμενον ἄγος ἔχειν. Um Blutschuld handelt es sich ebenfalls Thuk. I 126, 2 127, 1 128, 1 II 13, 1: τὸ ἄγος, τὰ ἄγη ἐλαύνειν[4]); I 134, 4: ὡς ἄγος αὐτοῖς ὂν τὸ πεπραγμένον; 135, 1: ὡς καὶ τοῦ θεοῦ ἄγος κρίναντος. Aristot. Ath. pol. pp. 1, 2 27, 21 Thalh. Polit. V p. 1303a 30: ὅθεν τὸ ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις; um Inzest (was für den antiken Menschen dasselbe ist)[5]), Aesch. Suppl. 375 Soph. OR 1426; den Toten unbestattet liegen zu lassen ist ein ἄγος, Soph. Ant. 256: Λεπτὴ δ' ἄγος φεύγοντος ὣς ἐπῆν κόνις. Auch Herod. VI 56 liegt ein Vergehen gegen sakralrechtlich sanktionierte Institutionen vor: wer die spartanischen Könige an der Ausübung ihrer priesterlichen Befugnisse und des Rechtes, Krieg zu führen hindere, sei dem ἄγος verfallen.

Ἐναγής ist entsprechend einer Wendung, die Herodot an der eben angeführten Stelle gebraucht, zu verstehen als ἐν τῷ

[1]) E. Fehrle, Kultische Keuschheit 1910 (RGVV VI) S. 44f.

[2]) Vgl. Boisacq s. v. — Für das Sachliche vgl. zum Folgenden K. Latte, Arch. f. Rel. XX 254ff.

[3]) H. Collitz, der BB III 218 die Gleichung ἄγος: *āgas* ablehnt, macht auch den Bedeutungsunterschied geltend (ohne darüber näheres zu bemerken).

[4]) An diesen Stellen neigt das Wort dazu, den Schuldigen selbst zu bezeichnen; ebenso (nach Passow-Cr. s. v.) Soph. OR 1426: Τοιόνδ' ἄγος | ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι.

[5]) Aesch. Sept. 755: Οἰδιπόδαν, ὅστε ματρὸς ἁγνὰν σπείρας ἄρουραν, ἵν' ἐτράφη, ῥίζαν αἱματόεσσαν ἔτλη. Suppl. 226: Ὄρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἁγνεύοι φαγών; | πῶς δ' ἂν γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα | ἁγνὸς γένοιτ' ἄν (es scheinen totemistische Vorstellungen nachzuwirken).

ἄγει ἐνεχόμενος; es ist der mit dem ἄγος, dem μίασμα Behaftete (vgl. Aelian nat. an. 11, 3: Τὰς χεῖρας ἐναγής). Auf Blutschuld beziehen sich Her. V 70 Thuk. I 126, 11 139, 1 Aristot. Ath. pol. c. 20, 2 fr. 8 Aeschin. in Ctes. 108 117 121 129 Parthen. p. 65f. Mart. Diod. Sic. 18, 8, 4 Plut. qu. Graec. 59 Paus. 1, 44, 8 Porphyr. de abst. II 29 56f.; auf Tempelraub IG XII 5, 654 (Syros): Καὶ ἱερόσυλος ἔστω καὶ ἐναγὴς νομιζέσθω. Diod. 16, 60, 1: Τοὺς δὲ ... τῶν ἄλλων τῶν μετεσχηκότων τῆς ἱεροσυλίας ἐναγεῖς εἶναι.

Ai. *ágas* dagegen bezeichnet die *Freveltat selbst*; aber auch hier handelt es sich stets (was allerdings auch an dem Charakter der ältesten Zeugnisse liegen kann) um eine religiöse Verfehlung[1]). RV 2, 27, 14 *ádite mítra váruṇotá mṛḷa yád vo vayám cakṛimá kác cid ágaḥ* „Aditi Mitra Varuna verzeiht, welche Sünde wir immer euch getan haben“; 2, 29, 5 *prá va éko mimaya bhúry ágo* „ich habe euch (den Viśve Devās) viele Frevel getan“; 7, 87, 7 *yó mṛḷáyāti cakrúṣe cid ágo vayáṃ syāma váruṇe ánāgāḥ* „der dem verzeiht, der eine Sünde getan hat, vor Varuna mögen wir sündlos sein“. Im Indischen fehlt durchaus die für das Griechische charakteristische Ausdrucksweise „mit ἄγος behaftet sein, ein ἄγος haben“, vielmehr heißt es stets „ein *ágas* tun“; für gr. ἄγος läßt sich hinwieder diese Redeweise nicht belegen. Zugleich ist zu bemerken, daß entsprechend der höheren Religiosität der rigvedischen Lieder[2]), in denen äußerlich-rituelle Gebote hinter ethischen viel stärker als in der altgriechischen Religion zurücktreten, unter *ágas* leichtere moralische Verfehlungen mitbegriffen sind.

Der gleiche Unterschied besteht zwischen den Wendungen ἄγος θεῶν und *devānām āgas*, die Curtius, Grundzüge[5] S. 170 vergleicht. Für *devānām āgas* gibt Böhtlingks Wörterbuch folgende Belege. Śat.-Br. I 7, 4, 2 ist die Vergewaltigung der Tochter Prajāpatis durch den Vater ein *devānām āgas*. — 6, 1, 4 wird erzählt, wie die Jahreszeiten, von den Göttern erzürnt, zu ihren Feinden, den Asuras, gehen, bei denen darauf alles üppig ge-

[1]) Dagegen spricht nicht RV 1, 185, 8 *deván vā yác cakṛimá káccid ágaḥ sákhāyaṃ vā sádam íj jāspatiṃ vā* „... gegen Götter, Freund oder Hausvater“.

[2]) Vor allem in den Varunahymnen, s. Winternitz, Ind. Lit.-Gesch. I 1909 S. 71f. — Vgl. Oldenberg, Religion des Veda[2] 1917 S. 9ff.

deiht; am Schlusse heißt es: *tad vai devānām āga āsa* ... „Das war eine Sünde gegen die Götter; weniger macht es aus, daß der Feind dem Feinde zürnt, jedoch das geht zu weit!" *Devānām āgas* bedeutet in beiden Fällen „Freveltat gegen die Götter"; Beschränkung auf eine besondere Art von Frevel ist nicht erkennbar.

Das griechische ἄγος θεῶν dagegen bezeichnet die Schuld, die dem Menschen anhaftet; besonders deutlich Aesch. Sept. 1017: Ἄγος δὲ καὶ θανὼν κεκτήσεται | θεῶν πατρῴων οὓς ἀτιμάσας ὅδε | στρατὸν ἐπακτὸν ἐμβαλὼν ᾕρει πόλιν. Außerdem hat die Wendung Thuk. I 126, 2: Οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ· τὸ δὲ ἄγος ἦν τοιόνδε. Was ἄγος θεῶν eigentlich bedeutet, scheint nicht ganz klar; am besten würde sich in den Zusammenhang der beiden Stellen fügen: „Befleckung der (reinen) Götter" [1]), an der ersten Stelle abstrakter, an der zweiten konkreter gefaßt (hier ist die schuldige Person selbst gemeint, die durch ihre Gegenwart die Heiligtümer besudelt; vgl. u. S. 22) [2]). Unter der Voraussetzung, daß ἄγος zu ἅζεσθαι gehört, besteht noch eine weitere Erklärungsmöglichkeit (s. u. S. 29).

Die Bedeutungen des griechischen und des indischen Wortes sind demnach nicht so verschieden, daß nicht ein Übergang von der einen zur anderen möglich wäre. Auch nähert sich *ā́gas* der Bedeutung von ἄγος, insofern es wie dieses eine Schuld bezeichnet, die fortwirkt, wenn die Götter sie nicht erlassen (vgl. die oben gegebenen Beispiele). Besonders deutlich geht das aus dem Vorhandensein des Adjektivs *ánāgas* (auch *anāgás* akzentuiert) [3]) hervor, dessen Bildung

---

[1]) Vgl. Aesch. Ag. 1645: Klytaimestra wird bezeichnet als χώρας μίασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων.

[2]) Es mag auf den ersten Blick näher liegen ἄγος θεῶν einfach ähnlich wie die indische Wendung als „Frevel gegen die Götter" zu verstehen. Diese Bedeutung scheint mir jedoch mit der eigentlichen Bedeutung von ἄγος unvereinbar zu sein. Daß ἄγος soviel wie μίασμα bedeutet, geht am unzweideutigsten aus der Übertragung auf das Sühnmittel hervor (Belege s. o. S. 13).

[3]) Eine entsprechende Bildung von ἄγος wäre das von Suidas und Hesych bezeugte ἀναγής; beide legen ihm die Bedeutung „rein" bei; letzterer identifiziert es außerdem an einer zweiten Stelle mit ἐναγής, in dieser Bedeutung müßte es zu εὐαγής gezogen werden.

eine der Bedeutung von ἅγος ganz ähnliche Nuance des Stammwortes voraussetzt.

Wirkliche Schwierigkeiten bereitet die lautliche Entsprechung. Die Entsprechung von gr. *ă* und ai. *ā* wird leichthin als „Ablaut" bezeichnet[1]) ohne Rücksicht darauf, daß sich diese Erscheinung sonst nicht belegen läßt[2]). Man müßte zu unbeweisbaren Möglichkeiten seine Zuflucht nehmen, wie sie Sütterlin, IF IV 93 vorträgt: ein urgerm. **naga-* könne auf ein idg. **nogho-* oder **noko-* zurückgehen, in letzterem Falle sei im Auslaut auch eine Media möglich, sodaß auch ai. *āgas* gr. ἅγος zu der Familie gehören könnten; als Übergangsstufe sei für jenes ein *n̥̄g-*, für dieses ein *n̥g-* anzusetzen[3]).

Dagegen hindert, wie schon Fehrle S. 45, 1 bemerkt hat, lautlich nichts — auch die Psilose nicht — ἅγος mit ἅζεσθαι zusammenzubringen. Die dabei vielleicht noch auffallende Tatsache, daß nur diese eine Ableitung des Stammes die Aspiration verloren hat, wäre unschwer zu erklären: die starke Bedeutungsdifferenzierung mußte das Bewußtsein für den sprachlichen Zusammenhang früh schwinden lassen; ferner ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß ein verlorenes oder in ἅγος aufgegangenes *ἅγος, das ja eine ähnliche Bedeutung haben mußte, den Schwund der Aspiration hervorgerufen habe.

Fehrle hat auch den möglichen Bedeutungszusammenhang zwischen ἅγος und *ἅγος richtig erkannt; nur sind seine Belege, die zeigen sollen, daß *ἅγος sich in der Richtung „Abscheu", „religiöse Befleckung" entwickelt habe, nicht stichhaltig. Wenn παναγής, das wir oben, zu ἅζεσθαι gehörig, in der Bedeutung „heilig, rein" kennen gelernt haben, an der von F. angeführten Stelle des Manetho „fluchbeladen" bedeutet, so braucht dieses παναγής nicht mit jenem identisch zu

---

[1]) Prellwitz Et. Wb.² S. 5: „nur daß es (ἅγος) schwachen Stamm zeigt"; Boisacq s. v.: *āgas* und ἅγος stünden *en relation apophonique*.

[2]) Was F. Schmidt KZ XXV 32 beibringt, gehört nur scheinbar hierher. Z. B. bei der Gleichung gr. γῆρας: γεραιός ai. *jarasas* kann der Akzent eine Rolle gespielt haben.

[3]) Sichere Belege für die Erscheinung, daß der indogermanischen Verbindung von *ă* und Nasal ein ai. *ā* entspricht, bei J. Wackernagel, Altind. Grammatik I 1896 § 12 (S. 14).

sein, sondern kann eine Umdeutung des Wortes von ἐναγής aus darstellen. Unter dem gleichen Verdacht steht ein (von Fehrle übersehener) Vers des Philonides bei Pollux IX 29 (CGF II p. 421 Mein.): Παναγεῖς γενεάν, πορνοτελῶναι, Μεγαρῆς, δεινοὶ πατραλοῖαι.

Beweiskräftiger wäre es, wenn das Wort ἅγιος in der Bedeutung „unrein“ vorkäme. Allein diese Bedeutung ist schlecht bezeugt [1]). — Die Sprachvergleicher trennen beide Worte von ἅζεσθαι und führen sie unter ἄγος auf.

Wenn *ἅγος „Scheu“ und ἄγος „Befleckung“ identisch sein sollen, so ist als Zwischenglied eine Bedeutung „Scheu vor dem Unreinen“ nötig. Eine schwache Spur dieser Bedeutung läßt sich vielleicht noch aufzeigen. An einer Stelle der Ilias bezeichnet ἅζεσθαι nämlich die Scheu, im Zustande der Befleckung ein Opfer darzubringen [2]). Z 267 sagt Achill: Χερσὶ δ᾽ ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον | ἅζομαι· οὐδέ πῃ ἔστι κελαινεφέϊ Κρονίωνι | αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασθαι. Es ist aber leicht möglich, daß hier nur die o. S. 8 festgestellte Verwendung des Wortes im Sinne von „sich scheuen, nicht wagen (c. inf.)“ vorliegt. Denn σέβεσθαι, dessen Stamm in keiner Form die Beziehungen zur Unreinheit eingegangen ist, die einem von ἅζεσθαι stammenden ἅγος zugrunde liegen, bedeutet dasselbe wie jenes ἅζεσθαι der Iliasstelle bei Plato Tim. 69d: Σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον.

Weiter führen jetzt nur noch allgemeinere Betrachtungen. Die Wirkung des Unreinen ist insofern der des Göttlichen verwandt, als der Mensch, der einen Frevel auf sich geladen hat, eine Gefahr für seinen Mitmenschen darstellt und gemieden

---

[1]) Bekk. An. I p. 336, 15 (= CGF II 188 M.): Ἅγιος· ὁ σεβάσμιος· καὶ ἅγιον τὸ σεβάσμιον καὶ τίμιον· λέγοιτο δ᾽ ἂν καὶ ἅγιος ὁ μιαρός, ἀπὸ ἄγους, ὡς Κρατῖνος. Eustath. ad. Il. p. 1350 sq.: Οὕτω καὶ ἅγιος παρὰ τοῖς παλαιοῖς οὐ μόνον ὁ καθαρός, ἀλλὰ καὶ ὁ μιαρός, διὰ τὸ τοῦ ἄγους διπλόσημον. ἐξ οὗ καὶ ὁ ἐναγὴς καὶ ὁ εὐαγής.

[2]) Scheu vor einer rituell nicht zulässigen Handlung bezeichnet ἅζεσθαι Eur. Herc. 600: Δυσφημεῖν γὰρ ἅζομαι θεάν; Cercidas fr. Ox. pap. VIII nr. 1082 I col. III v. 6 f.: Ἅζομαι δέ θην λέγειν ὅσον παράγει τῷ Διὸς πλαστίγγιον. Nur von einer Bedeutung „Abscheu“ aus ist die von Hes. aus Eur. Diktys bezeugte Bedeutung von ἅζεσθαι verständlich: Ἁζοίμην· ἀγανακτοίμην (l. -οῖμι). Εὐριπίδης Δίκτυϊ.

werden muß. Das Gebot, das Unreine zu meiden, ist nun zweifach motiviert[1]). Die in der höheren Religion vorherrschende Anschauung, die in den ältesten, der klassischen Zeit angehörigen literarischen Zeugnissen fast ausschließlich zu Worte kommt, geht dahin, daß die Rücksicht auf die Reinheit der Götter und ihrer Heiligtümer von dem Menschen, der mit ihnen in Berührung tritt, die gleiche Eigenschaft verlange[2]); da wegen der Übertragbarkeit des μίασμα eine Befleckung der Tempel, wenn auch nur auf indirektem Wege, unvermeidlich ist, darf die Bürgerschaft keinen Mörder in ihrer Mitte dulden: das Gebot der Reinheit erhält somit durch die Rücksicht auf den Staat eine gesteigerte Bedeutung[3]).

Es liegt auf der Hand, daß dies nicht die ursprüngliche Motivierung der Reinheitsvorschriften sein kann; denn die Entstehung der Vorstellung von der Reinheit der Gottheit setzt die Schätzung der Reinheit als religiöser Tugend voraus[4]).

Eine zweite, ohne Zweifel ursprünglichere Begründung repräsentieren die Vorstellungen, die E. Rohde, Psyche II[2] 75ff.

---

[1]) Vgl. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RGVV IX, 1) S. 4. Fr. Schwenn, Menschenopfer bei den Griechen und Römern (RGVV XV, 3) S. 26.

[2]) Eur. Alc. 22f. verläßt Apollon das Haus des Admetos, in das der Tod seinen Einzug hält, mit den Worten: 'Εγὼ δέ, μὴ μίασμά μ' ἐν δόμοις κίχῃ, | λείπω μελάθρων τῶνδε φιλτάτην στέγην; vgl. Eur. Sppl. 974f. — Eur. Hipp. 1437ff. muß Artemis den sterbenden Hippolytos verlassen: Καὶ χαῖρ'· ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοὺς ὁρᾶν | οὐδ' ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοαῖς. Eur. El. 1292 fragt der Chor die als *dei ex machina* erscheinenden Dioskuren: Ὦ παῖδε Διός, θέμις ἐς φθογγὰς | τὰς ὑμετέρας ἡμῖν πελάθειν; sie antworten: Θέμις, οὐ μυσαραῖς τοῖσδε σφαγίοις. Hippocr. de morbo sacro 1 (Wil. Leseb. II S. 273, 14ff.): Αὐτοί τε ὅρους τοῖσι θεοῖσι τῶν ἱρῶν καὶ τῶν τεμενέων ἀποδείκνυμεν, ὅπως ἂν μηδεὶς ὑπερβαίνῃ, ἢν μὴ ἁγνεύῃ κτλ. Nach Hes. Erg. 741ff. zürnen die Götter dem Menschen, der im Zustande der Unreinheit einen Fluß durchschreitet. Vgl. Antiph. περὶ τοῦ χορευτοῦ § 4: Τὸ νομιζόμενον καὶ τὸ θεῖον δεδιὼς ἁγνεύ⟨σ⟩ει ἑαυτόν. Nach Plut. qu. gr. 40 darf das Heroon des Eunostos, den das Schicksal des Hippolytos getroffen hatte, nicht von Weibern betreten werden; geschieht es doch, so sieht man den Heros zum Meere gehen, sich zu baden.

[3]) Vgl. Antiph. Tetr. I 1, 10: 'Ασύμφορόν θ' ὑμῖν ἐστι τόνδε μιαρὸν καὶ ἄναγνον ὄντα εἴς ⟨τε⟩ τὰ τεμένη τῶν θεῶν εἰσιόντα μιαίνειν τὴν ἁγνείαν αὐτῶν, ἐπί τε τὰς αὐτὰς τραπέζας ἰόντα συγκαταπιμπλάναι τοὺς ἀναιτίους· ἔκ γὰρ τούτων αἵ τ' ἀφορίαι γίνονται κτλ.; ebd. 2, 11 Antiph. περὶ τοῦ χορ. § 11 82f. Schol. Aesch. Eum. 276.

[4]) S. Fehrle S. 53.

behandelt, in der Hauptsache auf Zeugnissen der ausgehenden Antike fußend: Tod und Krankheit werden als das Werk unreiner Dämonen angesehen, die Reinheit stellt daher ein „Prophylakterion" dar.

In der religiösen Sphäre des Hellenismus weisen diese Vorstellungen einen eigentümlichen, durch orientalische Einflüsse stark gefärbten Charakter auf[1]). Es fragt sich nun, inwieweit es altgriechische Vorstellungen sind, die hier aus der Verborgenheit des Volksglaubens an die Oberfläche der Literatur emportauchen. Rohde selbst hat S. 75, 2 und 76, 1 Belege dafür beigebracht, daß diese Vorstellungen im Prinzip schon in ältester Zeit vorhanden sind. Einige Beispiele mögen ihre Lebendigkeit veranschaulichen.

Der griechische Todesdämon, dessen scheußliche Gestalt uns auf Vasenbildern begegnet[2]), ist die Ker. Ihr Charakter wird etwa aus der Rolle deutlich, die ihr der Dichter der Aspis in einer Schlachtschilderung zuweist (V. 248ff.): lüstern nach dem Blut der Männer stürzen sich diese Wesen in Scharen auf den Gefallenen und schlagen die gewaltigen Klauen in seinen Leib — und die Seele des Toten geht hinab in den grausen Hades[3]).

Als verunreinigende Wesen erscheinen die Keren nun schon bei Plato lgg. XI 937d: Πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἳ κατα-

---

[1]) Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910 S. 219ff.

[2]) Reproduktionen bei E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*[2] 1906 S. 175ff.

[3]) Natürlich kann auch hier schon orientalischer Einfluß vorliegen. Es ist nicht richtig, wenn Campbell (im 5. Kapitel seines Werkes *Religion in Greek Literature*) bemerkt, man würde die in der griechischen Kunst erscheinenden Wesen für nicht-griechisch halten, kämen sie nicht in einem griechischen Gedicht, eben der Aspis, vor: aber die beschreibt ja gerade ein solches Erzeugnis der bildenden Kunst. — Auf frühe Einwirkung des Orients auf diesen Vorstellungskreis weist auch das Vorkommen des persischen Lehnwortes μάγος in der hippokrateischen Schrift von der heiligen Krankheit (S. 271, 9 272, 6 Wil.) hin (das Wort begegnet außerdem schon bei Herodot und Sophokles). —

Über die Ker im allgemeinen vgl. den Artikel von O. Crusius bei Roscher s. v. (II, 1 Sp. 1136ff.), jetzt auch Malten, Pauly-Wisowa s. v.

μιαίνουσίν τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά. Dieselbe Bedeutung liegt dem Adjektiv ἐπίκηρος zugrunde, das bei Hipp. de morbo sacr. 1 (S. 273, 10ff. Wil.) im Sinne von „unrein" dem Worte ἁγνός entgegengesetzt wird[1]).

Es ist zu vermuten, daß diese beiden Funktionen der Ker in Zusammenhang miteinander stehen: überall wo ein Todesfall eintritt, ist die Ker da; wer den Toten berührt, wird von ihr befallen und muß sich durch schleunige Reinigung befreien[2]).

Eine deutliche Vorstellung von der Ker zu gewinnen ermöglicht eine Parallelgestalt des altiranischen Rituals[3]), die Nasav, deren Rolle bei Todesfall und Verunreinigung ungleich faßbarer ist als die ihrer griechischen Verwandten. Einer Fliege gleich befällt sie den Toten sofort nach seinem Verscheiden[4]); wer mit dem Toten in Berührung tritt, wird von ihr befallen[5]) und muß sich mit Wasser oder Kuhharn reinigen. Vid. 8, 40ff. wird der Vorgang einer Reinigung genau beschrieben: die Nasav, die zunächst am Haupte sitzt, muß vor dem von oben über den Leib strömenden Wasser immer tiefer nach unten weichen, bis sie unter der Zehe anlangt und, auch von dort verscheucht, davonfliegt.

Es ist interessant, daß auch hier, trotzdem so primitive Vorstellungen noch ganz lebendig sind, sich dieselbe Entwick-

---

[1]) Vgl. Hesych s. v. Κῆρας· ἀκαθαρσίας, μολύσματα, βλάβας; s. v. Κηρόν· λεπτόν, νοσηρόν (Harrison S. 212).

[2]) Vgl. Aristot. fr. 454: Ἀριστοτέλης ἱστορεῖ λοιμοῦ κατασχόντος καὶ κοράκων πολλῶν γενομένων τοὺς ἀνθρώπους θηρεύοντας αὐτοὺς καὶ περικαθαίροντας ἐπαοιδαῖς ἀφιέναι ζῶντας καὶ ἐπιλέγειν τῷ λοιμῷ· φεῦγ' ἐς κόρακας. Hier handelt es sich um Vertreibung der Pestdämonen, wobei auch das Reinigen (als Schutzmittel) eine Rolle spielt.

[3]) Im folgenden ist die Avestaübersetzung von Fritz Wolff (Straßburg 1910) benutzt.

[4]) Vid. 7, 2 spricht Ahura Mazdāh zu Zarathustra: *„Gleich nach dem Tod, o Spitama Zarathustra, (wenn) die Wahrnehmungskraft aus (dem Körper) herausgeht, kommt diese Drug, die Nasav, von Norden her* (der Norden ist nach dem Glauben der indogermanischen Völker der Wohnsitz der Götter: Wackernagel ἔπεα πτερόεντα Festschr. Univ. Basel 1860 S. 28) *in abscheulicher Fliegengestalt herzugeflogen, den Steiß emporrichtend, über und über mit Flecken bedeckt, anzusehen wie abscheuliche Xrafstras"* (Avesta übs. v. Wolff S. 356).

[5]) Vd. 3, 14ff. 5, 1ff.

lung vollzogen hat, wie sie auf griechischem Gebiete beobachtet wurde: die Nasav wird nicht mehr an sich gefürchtet, sondern weil sie das Göttliche, das Reine befleckt und der von ihr Behaftete der Welt des Bösen verfallen, ein „Daevagläubiger" ist. Die besonders ernst genommenen Gebote, die reinen Elemente, Wasser (Vid. 6,26ff.) und Feuer (7,1ff.) nicht zu beflecken, haben ebenfalls auf griechischem Gebiet ihre Entsprechung: vgl. Hesiod Erg. 733f.: Μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου | ἱστίῃ ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι. 737ff.: Μηδέ ποτ' αἰενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ | ποσσὶ περᾶν, πρίν γ' εὔξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα | χεῖρας νιψάμενος πολυηράτῳ ὕδατι λευκῷ [1]).

Die eigentliche Bedeutung des Wortes *nasav* ist „Leichnam" (Bartholomae Air. Wb. Sp. 2058). Einen ähnlichen Ursprung hat der Name des griechischen Dämons, der mit κηραίνειν „verderben", ἀκήρατος „unversehrt, rein", lat. *caries* „Morschsein, Fäulnis", zusammenhängt [2]). Das lehrt, daß der Todesdämon das ursprüngliche Wesen der Ker darstellt.

Man wird annehmen dürfen, daß die Gefahr, die nach dem Glauben des Griechen die unsichtbare Befleckung durch Mord oder auch nur Berührung mit Toten mit sich bringt, schon in sehr alter Zeit in Dämonenvorstellungen begründet war. Die Differenzierung zwischen Göttern und Dämonen, die wir in historischer Zeit antreffen, ist für eine primitivere Stufe in Abzug zu bringen. Ein *survival* ursprünglicherer Anschauungen wird man in den der niederen Religion angehörigen Praktiken von Katharten sehen dürfen, über die der Verfasser der Schrift von der heiligen Krankheit, selbst von

---

[1]) Vgl. noch Eur. Orest 46f.: Ἔδοξε Ἄργει τῷδε μηδ' ἡμᾶς στέγαις | μὴ πυρὶ δέχεσθαι, μηδὲ προσφωνεῖν τινα. S. Preuner, Hestia-Vesta S. 75f.

[2]) Vgl. Walde, Lat. etym. Wb. [2] S. 131. — Die Stellen, an denen das Wort κήρ nach den Wörterbüchern die appellative Bedeutung „Tod" haben soll, sind eher durch metaphorische Verwendung des Eigennamens zu erklären; z. B. Eur. Phoen. 950: Μέλαιναν κῆρ' ἐπ' ὄμμασιν βαλών. Vgl. etwa die Verwendung des Beinamens der Aphrodite Κύπρις im Sinne von „Liebesvereinigung, Hochzeit" (z. B. Aesch. Pr. 650: Ζεὺς γὰρ ἱμέρου βέλει | πρὸς σοῦ τέθαλπται καὶ ξυνάρασθαι Κύπριν | θέλει; 864: Τοιάδ' ἐπ' ἐχθροὺς τοὺς ἐμοὺς ἔλθοι Κύπρις. Wenn lat. *sincerus* „unversehrt" zu *caries* gehört, wie Schulze, *Quaest. ep.* S. 236 vermutet, so läge eine dem griechischen ἐπίκηρος genau entsprechende Bildung vor.

der Kluft zwischen den reinen Göttern und unreinen Dämonen überzeugt, mit Abscheu berichtet: für Besessenheitszustände machten sie olympische Götter verantwortlich und suchten ihnen mit Beschwörung und Reinigungsmitteln beizukommen: dem liegt nach der Ansicht des Verfassers die Vorstellung zugrunde, daß die Götter unrein seien[1]) (S. 273, 10ff. Wil.).

Auf dieser Stufe der Religion muß ein *ἄγος die Scheu vor den übernatürlichen Mächten bezeichnet haben, die demjenigen, der dem Orte ihres Aufenthaltes zu nahe kommt, Unheil bringen, somit auch die Scheu vor dem Leichnam, in dem noch die unheimlichen Wesen hausen, die den Menschen getötet haben. Mit der Scheidung zwischen Gott und Dämon konnte dann auch eine Spaltung der Wortbedeutung eintreten in „Scheu vor der Gottheit" und „Scheu vor dem Dämon"; mit zunehmender Veredelung der Gottesvorstellung mußte sich die Kluft immer mehr erweitern, die Scheu vor Gottheit zur Ehrfurcht, die Scheu vor dem Dämon zur Abscheu werden. Der Übergang von der Bedeutung „Scheu" zur Bezeichnung des Gegenstandes der Scheu vollzog sich an irgend einem Punkte der Entwicklung ohne Schwierigkeit[2]); somit wäre ἄγος zu erklären als „Gegenstand der dämonischen Scheu", „Befleckung", „Frevel".

Dies ist im wesentlichen die Auffassung, die Fehrle S. 44f. andeutet. Es scheint mir indessen, daß sie dem gesamten Umfang des Wortes ἄγος und seiner Ableitungen nicht gerecht wird: daß bisweilen die olympischen Götter selbst bei dem ἄγος noch eine Rolle spielen.

Bei Aeschines in Ctes. 110 heißt es: Γέγραπται γὰρ οὕτως ἐν τῇ ἀρᾷ, 'εἴ τις τάδε' φησὶ 'παραβαίνοι ἢ πόλις ἢ ἰδιώτης ἢ ἔθνος,

---

1) Vgl. Rohde S. 76, 1.

2) Diese Entwicklung hat die Formel θεῶν σέβας durchgemacht. Die ursprüngliche Bedeutung muß sein „Scheu vor den Göttern"; sie liegt wahrscheinlich noch vor Aesch. Eum. 885: 'Αλλ' εἰ μὲν ἁγνόν ἐστί σοι Πειθοῦς σέβας „. . . fromme Scheu vor Peitho . . ." (Wilamowitz faßt auch hier σέβας Πειθοῦς als „Macht der Peitho", wie aus seiner Übersetzung hervorgeht; ich glaube indessen nicht, daß ἁγνόν ἐστί σοι für ἅζῃ stehen kann). Daraus hat sich dann die Bezeichnung des Gegenstandes der Götterscheu, d. h. der Götter selbst oder ihrer Macht entwickelt; Belege s. bei Radermacher zu Soph. Phil. 1289.

ἐναγὴς' φησὶν 'ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς Προναίας'. Der Fluch richtet sich gegen diejenigen, die es wagen sollten das den genannten Göttern ἐπὶ πάσῃ ἀεργίᾳ (§ 108) geweihte Land, die krisäische Ebene, zu bebauen. — Um einen ähnlichen Verstoß gegen ein Tabu handelt es sich in der Erzählung des Pausanias vom kylonischen Frevel; VII 25, 3 bemerkt er über diejenigen, die die Schützlinge der Athene getötet hätten: Καὶ αὐτοί τε οἱ ἀποκτείναντες ἐνομίσθησαν καὶ οἱ ἐξ ἐκείνων ἐναγεῖς τῆς θεοῦ.

Ich glaube nicht, daß man die hier vorliegende Verbindung von ἐναγής mit dem Genitiv einer Gottheit noch als „in der Befleckung der Gottheit, dem Frevel gegen die Gottheit befangen" deuten darf; sie kann eigentlich nur bedeuten: „der Gottheit verfallen". Das scheint zunächst aus dem Zusammenhang, in dem die Wendung bei Aeschines steht, hervorzugehen. Die Krisäer hatten sich gegen das delphische Heiligtum vergangen (περὶ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Δελφοῖς καὶ τὰ ἀναθήματα ἠσέβουν, § 107); das Orakel bestimmte darauf, ihr Land solle verwüstet und dem profanen Gebrauch entzogen, die Einwohner als Sklaven verkauft werden (§ 108). Wer nun diese neugeschaffene ἱερὰ γῆ nicht respektiert, soll ἐναγής werden: das scheint sowohl den Verfall der eigenen Person wie den des Besitzes (ἀναθεῖναι § 108, καθιερῶσαι § 109)[1], der im Falle der Krisäer ausgesprochen wurde, einzuschließen. Wenn die Krisäer als Sklaven verkauft werden, so scheint das nur eine utilitaristische Umwandlung der Vertreibung des ἄγος τῆς θεοῦ (Thuk. I 126, 2) darzustellen; auch diese Wendung wird man nun deuten dürfen als „das der Gottheit Verfallene" (eigentlich „Gegenstand der Scheu vor der Gottheit"). Nehmen wir noch die andere Stelle hinzu, wo von einem ἄγος θεῶν die Rede ist, Aesch. Spt. 1017 (s. o. S. 19), so ergibt sich, daß es sich überall bei einem ἄγος bzw. ἐναγής mit dem Genitiv der Gottheit um einen direkten Eingriff in göttliches Eigentum handelt. Der Gott, so müßte die zugrundeliegende Vorstellung sein, beansprucht Leben und Besitz des Schuldigen[2]).

---

[1]) Ἱερός in der Bedeutung „verfallen" auch IG XII 7, 62 Arcesine, 4. Jhd. v. Chr., Z. 35 ff.: Πρόβατα [δὲ μὴ] ἐξέστω ἐμβιβάσκεν εἰς τὸ τέμενος μηδενί, εἰὰν δ' [ἐμβιβά]σκῃ, ἔστω [τὰ] πρόβατα ἱερὰ τοῦ Διὸς τοῦ Τεμενίτου.

[2]) Daß auch in dem eben behandelten Amphiktyonenfluch das ἐναγῆ

Man denkt sofort an römische Verhältnisse. Wie W. W. Fowler eingehend dargelegt hat (*Journal of Roman Studies* I 1911 S. 57ff.) wird der Verbrecher im ältesten Strafrecht als *sacer*, d. h. der Gottheit mit Leben und Gut verfallen erklärt, und zwar ist dies meist diejenige Gottheit, gegen die sich der Frevel gerichtet hat (der Erntedieb *suspensus Cereri* Plin. n. h. 18, 8, 2; der Vatermörder *divis parentum sacer estod* Festus p. 230). Dadurch entstehen nun ganz ähnliche sprachliche Erscheinungen wie im Griechischen: *sacer* bedeutet „heilig“ und „verflucht“; dem ἐναγὴς ἔστω c. gen. bei Aeschines entspricht das *sacer esto* c. dat. des Römers. Letztere Parallele haben schon die Alten bemerkt; Dio Cassius gibt die römische Fluchformel 44, 5, 3 folgendermaßen wieder: Caesar habe im Jahre 44 das Recht erlangt, καὶ αὐτὸν μὲν τιμητὴν καὶ μόνον καὶ διὰ βίου εἶναι τά τε τοῖς δημάρχοις δεδομένα καρποῦσθαι, ὅπως ἄν τις ἢ ἔργῳ ἢ λόγῳ αὐτὸν ὑβρίσῃ, ἱερός τε ᾖ καὶ ἐν τῷ ἄγει ἐνέχηται. Das Wort ἱερός ist das eigentliche Äquivalent von *sacer,* in diesem Falle reicht es jedoch nicht aus, und das ἐν τῷ ἄγει ἐνέχεσθαι ergänzt die fehlende Nuance.

Allerdings wird nun die soeben vorgetragene Deutung der griechischen Terminologie in Frage gestellt durch das Fehlen völlig entsprechender Bräuche und Vorstellungen im griechischen Sakralrecht[1]). Man könnte das Opfer der φαρμακοί an dem Sühnfest der Thargelien hierherbeziehen und mit der Austreibung des kyloneischen Frevels die Verstoßung der φαρμακοί über die Grenze, die zur Zeit des Ps.-Lysias gegen Andokides an Stelle des ursprünglichen Menschenopfers getreten war[2]), vergleichen: vorausgesetzt daß der eigentliche Sinn des Opfers dahingeht, daß dem Gott der Reinheit, Apollon, in der Person

εἶναι τοῦ 'Απόλλωνος κτλ. 'nur akzessorisch eine von den Folgen des Fluches' sei, wie Latte, Heiliges Recht 1920 S. 77 meint (näher ausgeführt Arch. f. Rel. XX 1920/1 S. 263), vermag ich nicht einzusehen. — Wenn Latte l. c. betont, daß der hellenische Fluch eine durch die Zauberkraft des ausgesprochenen Wortes wirksame Verwünschung ist, bei der den Göttern nicht notwendig eine Rolle zukommt, so ist das gewiß richtig, braucht aber nicht für ursprünglichere Stadien des griechischen Brauches zu gelten.

[1]) Zum folgenden vgl. Fr. Schwenn, Menschenopfer (RGVV XV, 3) S. 26ff.

[2]) Vgl. Usener, Der Stoff des griechischen Epos S. 60, 3 (Kl. Schrift. IV 256).

der Pharmakoi die ihm verfallenen Frevler, die sich in der Stadt aufhalten, überantwortet werden. Eine andere Erklärungsmöglichkeit ist die, daß mit den Sündenböcken jede Unreinheit aus der Stadt davongetragen werden sollte[1]); der Zweck des Brauches würde dann eher darin bestanden haben, den Gott von dem Frevler zu befreien, als ihm denselben zu weihen[2]). Bei der Dürftigkeit der Zeugnisse ist eine Entscheidung kaum möglich. Jedenfalls steht unser Wort zu diesen Riten in irgend einer Beziehung: Hipponax, der dem Bupalos die Rolle eines Pharmakos zuweist (fr. 4 und 14 Bergk-Cr.), bezeichnet ihn als ἀγής fr. 18: Ὣς οἱ μὲν ἀγέϊ Βουπάλῳ κατηρῶντο.

Mit größerer Wahrscheinlichkeit könnte man annehmen, daß die Verfluchung[3]) — um eine solche handelt es sich ja bei Aeschines[4]) — eigentlich eine Weihung des Verfluchten an den angerufenen Gott bedeute. In der höheren Religion ist der Fluch allerdings nur ein Gebet[5]), durch das man die Strafe der Götter auf den Schuldigen herabfleht; doch scheinen die Fluchtafeln, die in Attika mit dem 4. Jhd. v. Chr. einsetzen, eine ältere Stufe zu repräsentieren: sie sind bestimmt, Leib und Eigentum des Feindes einer (meist chthonischen) Gottheit zu weihen[6]).

---

[1]) Nach diesem Prinzip erklärt J. G. Frazer den Sündenbock: *Golden Bough* VI³ 1913 *(The Scapegoat).*

[2]) Der Pharmakos wird im allgemeinen als Sühnopfer aufgefaßt (vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer³ 1920 S. 245), wofür besonders spricht, daß die zum Opfer ausersehenen Menschen wie Opfertiere gepflegt werden. An eine Weihung im Sinne der *consecratio* denkt Georg Hock, Griech. Weihegebräuche 1905 S. 120. Indessen fragt es sich, ob man hierin die einzige und die ursprüngliche Bedeutung des Pharmakos zu sehen hat.

[3]) Vgl. Stengel S. 82.

[4]) Auch sonst ist der Fluch häufig ein Mittel zur Sicherstellung geweihter Orte und Dinge; z. B. Thuk. II 17, 1: Τό τε Πελαργικὸν καλούμενον τὸ ὑπὸ τὴν ἀκρόπολιν, ὃ καὶ ἐπάρατόν τε ἦν μὴ οἰκεῖν. Vgl. die bei Lübker-Geffcken, Reallex.⁸ 1914 S. 382 zitierte Literatur.

[5]) Es ist bemerkenswert, daß dadurch auch hier ein Gegensinn entsteht ἀρά heißt sowohl „Fluch" wie „Gebet" (Stengel 82, 2; vgl. Ziebarth, Hermes XXX 1895 S. 57 ff.).

[6]) Vgl. G. Hock a. a. O.

Eine Selbstverfluchung ist der Eid[1]). Auch er könnte ursprünglich eine Weihung der eigenen Person an die Gottheit bedeutet haben, und in diesem Sinne scheint ἐναγής Soph. OR 656, synonym mit ἀραῖος (V. 644), zu stehen. Kreon wünscht sich selbst den Untergang für den Fall, daß die von Oedipus erhobene Beschuldigung zu recht bestünde (V. 644f.)[2]); Iokaste mahnt ihren Gatten zur Scheu gegenüber diesem Schwur (V. 647): Τόνδ' ὅρκον αἰδεσθεὶς θεῶν, und dasselbe tut der Chor mit den Worten (V. 656f.): Τὸν ἐναγῆ φίλον μηδέποτ' αἰτίᾳ σ' ἐν ἀφανεῖ λόγων ἄτιμον βαλεῖν. Das Wort ἐναγής ist hier am leichtesten zu verstehen als ἔνοχος τῇ ἀρᾷ[3]) (diese Wendung bei Demosth. 23, 97), zugrundeliegen könnte dann nur ein ἄγος (oder *ἅγος) „Fluch, Eid als Gegenstand der Scheu vor den Göttern". Jedenfalls kann ἐναγής an dieser Stelle unmöglich bedeuten „mit Frevel behaftet"; vielmehr scheint das Wort geradezu den Begriff der Unverletzlichkeit, der Heiligkeit einzuschließen.

Gleichbedeutend mit jenem ἐναγής der Fluchformel erscheint bei Aeschines in derselben Rede ein anderes Wort des gleichen Stammes, ἐξάγιστος. Der Hafen, der zu dem geweihten Gebiet der Krisäer gehört, ist ἐξάγιστος καὶ ἐπάρατος (in Ctes. 107: Λιμὴν ὁ νῦν ἐξάγιστος καὶ ἐπάρατος ὠνομασμένος, vgl. 113 119); die Einkünfte, die aus seiner widerrechtlichen Benutzung gezogen werden, heißen τὰ ἐξάγιστα καὶ ἐπάρατα χρήματα § 114. Auf Menschen wendet zuerst Demosthenes das Wort an (25, 93: Τοὺς δὲ πονηροτάτους καὶ ἐξαγίστους ὀνομαζομένους τάς γε συμφορὰς σωφρονίζειν λέγουσιν). Auch dieses Wort dient zur Wiedergabe des lat. *sacer*; besonders deutlich bei Dion. Hal. ant. Rom. VI 89, 3 in der durch Brutus veranlaßten Sacrosancterklärung des Volkstribunats: Ἐὰν δέ τις τῶν ἀπηγορευμένων τι ποιήσῃ, ἐξάγιστος ἔστω, καὶ τὰ χρήματα αὐτοῦ Δήμητρος ἱερά, καὶ ὁ κτείνας τινὰ τῶν ταῦτ' εἰργασμένων φόνου καθαρὸς ἔστω (vgl. I 14, 6: Ἐξαγίστους

---

[1]) Stengel S. 85; vgl. Latte S. 5ff. (doch wird hier weniger die religiöse als die rechtliche Seite der Erscheinung betont). — Hirzel lehnt, sicher mit Unrecht, die Erklärung des griechischen Eides von religiösen Vorstellungen aus ab (Der Eid 1902, s. bes. S. 19).

[2]) Μή νῦν ὀναίμην, ἀλλ' ἀραῖος εἴ σέ τι | δέδρακ', ὀλοίμην, ὧν ἐπαιτιᾷ με δρᾶν.

[3]) Ähnlich E. Bruhn z. St. (ἀραῖον, ὅρκῳ συσχεθέντα).

ποιήσαντες ἀραῖς, IV 78, 2: Ἀνόσια καὶ ἐξάγιστα, vgl. V 13, 3). Das Grundwort kommt Aesch. Ag. 641 vor: Πολλοὺς δὲ πολλῶν ἐξαγισθέντας δόμων | ἄνδρας διπλῇ μάστιγι, ἣν Ἄρης φιλεῖ. Von dieser Stelle ausgehend wird man ἐξαγίζειν nicht zu ἄγος „Befleckung, Frevel" ziehen können (trotz V. 636). Die Männer sind von den Erinyen mit der Geißel des Krieges aus ihrem Hause vertrieben worden (V. 642, 645). Es kann nur eine aus einem religiösen „Verbannen" abgeleitete Bedeutung vorliegen; diese Grundbedeutung ihrerseits ist mit Rücksicht auf die Bildung des Wortes auf zweifache Weise deutbar: entweder „aus dem Gebiet des *ἅγος, des Heiligen entfernen" (wie ἐξορίζειν „aus den Grenzen schaffen" gebildet, zur Konstruktion vgl. Eur. Tro. 1106 γᾶθεν; davon ein ἐξόριστος „des Landes verwiesen"; τῆς Ἰταλίας Polyb. 2, 70, 10); oder „weihen" (dann würde die Präposition nur steigernde Bedeutung haben wie in ἐξαπατᾶν, ἐξαπολλύναι [1]). An der Aeschylusstelle, wo die Präposition noch ihre eigentliche Bedeutung hat, würde man am einfachsten mit der (stark verblaßten) ersten Bedeutung auskommen; von der zweiten aus müßte man erklären: „aus der Heimat entführt und in den Bann des Hades gebracht". Nur die zweite Erklärungsmöglichkeit kommt in Betracht Soph. OC 1526f.: Ἃ δ' ἐξάγιστα μηδὲ κινεῖται λόγῳ | αὐτὸς μαθήσῃ, κεῖσ' ὅταν μόλῃς μόνος (Oedipus zu Theseus); es handelt sich um ein der Sphäre des Tabu angehöriges Aporreton, etwa, wie Radermacher z. St. vermutet, um eine geheime ἱερουργία.

Während das Simplex einfach „weihen" ohne besondere Nuance bedeutet [2]), läßt sich an dem sicher zu einem *ἅγος gehörigen καθαγίζειν die Neigung zu der prägnanten Bedeutung „unter tabu stellen" nachweisen. Zunächst bezeichnet es dasselbe wie das Simplex [3]): Her. I 202 VI 40 g. E. 47 g. E. 167. — I 86: Ἀκροθίνια ταῦτα καταγιεῖν θεῶν ὅτεῳ; Aristoph. av. 565f. be-

[1]) Der sonst von Aesch. in Ctes. als ἐξάγιστος καὶ ἐπάρατος bezeichnete Hafen wird § 119 ἱερός genannt.

[2]) Pind. Ol. III 34: Πατρὶ μὲν βωμῶν ἁγισθέντων; Soph. OC 1494: Ποσειδαονίῳ θεῷ ... βούθυτον ἑστίαν ἁγίζων; ironisch Aristoph. Plut. 681: Εἴ πού τι πόπανον εἴη τι καταλελειμμένον, | ἔπειτα ταῦθ' ἥγιζεν εἰς σάκταν τινά.

[3]) Es ist also nicht richtig, wenn Stengel Kultusaltt. [3] 135 das Wort unter den Termini für das Totenopfer anführt.

weist, daß das Wort mit θύειν gleichbedeutend ist: Ἣν Ἀφροδίτῃ θύῃ, πυροὺς ὄρνιθι φαληρίδι θύειν· | ἣν δὲ Ποσειδῶνί τις οἶν θύῃ, νήττῃ πυροὺς καθαγίζειν.

Daneben bezeichnet das Wort im engeren Sinne das Darbringen derjenigen Opfergaben, die der Mensch nicht genießen darf, und wird von θύειν unterschieden. Vielleicht schon Plato Kritias 119e: Ὅτ' οὖν κατὰ τοὺς αὐτῶν νόμους θύσαντες καθαγίζοιεν πάντα τοῦ ταύρου μέλη. Deutlich Paus. V 13, 9: Beim Altar in Olympia αὐτὰ μὲν δὴ τὰ ἱερεῖα ἐν μέρει τῷ κάτω, τῇ προθέσει, καθέστηκεν αὐτοῖς θύειν· τοὺς μηροὺς δὲ ἀναφέροντας ⟨ἐς⟩ τοῦ βωμοῦ τὸ ὑψηλέστατον καθαγίζουσιν ἐνταῦθα. Die oberste Stelle des Altars ist besonders „heilig"; wie Pausanias dann gleich erwähnt, ist für Frauen und Jungfrauen ihr Betreten verboten[1]. — II 11, 7 (es handelt sich um einen Heros, dem wie einem Gotte geopfert wird): Ὁπόσα δὲ τῶν θυομένων καθαγίζουσιν, οὐδὲ ἀποχρᾷ σφισιν ἐκτέμνειν τοὺς μηρούς, χαμαὶ δὲ καίουσιν πλὴν τοὺς ὄρνιθας, τούτους δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ. Ohne Unterschied von ἐναγίζειν gebraucht das Wort Dio Cass. 67, 9 (πάνθ' ὅσα ἐν τοῖς ἐναγίσμασι καθαγίζεται). Es scheint, daß eine Beeinflussung von ἐναγίζειν aus, dem terminus technicus für das Totenopfer, stattgefunden hat; Voraussetzung dafür ist, daß der Grieche der späten Zeit die beiden Worte als verwandt empfand — ob mit Recht, ist sehr schwer zu entscheiden.

Das Wort ἐναγίζειν bezeichnet seit ältester Zeit, streng von θύειν geschieden, das Totenopfer[2].

Herod. II 44: Τῷ μὲν (scil. Ἡρακλέϊ) ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσιν[3].

Sehr deutlich ist ferner Paus. II 10, 1: Ἐπὶ δὲ τῇ θυσίᾳ τοιάδε δρᾶν νομίζουσι. Φαῖστον ἐν Σικυωνίᾳ λέγουσιν ἐλθόντα καταλαβεῖν Ἡρακλεῖ σφᾶς ὡς ἥρωϊ ἐναγίζοντας, οὔκουν ἠξίου δρᾶν οὐδὲν ὁ Φαῖστος τῶν αὐτῶν, ἀλλ' ὡς θεῷ θύειν. — VIII 34, 3 von Orestes:

---

[1] Vgl. Paus. X 32, 17: Οἱ δὲ ἔμπροσθεν τοῦ ἀδύτου καθαγίζουσι τὰς σκηνὰς καὶ ἀποχωροῦσι αὐτοὶ σπουδῇ.

[2] Vgl. Rohde, Psyche I² 150, 1. — Reiches Material hat Pfister, Reliquienkult im Altertum II (RGVV V) S. 466—474 zusammengetragen; wir beschränken uns daher im folgenden darauf, die wichtigsten Belege mitzuteilen.

[3] Vgl. Rohde Psyche I² 183, 2.

Καὶ οὕτω ταῖς μὲν (scil. ταῖς Ἐρινύσι ταῖς μελαίναις) ἐνήγισεν, ἀποτρέπων τὸ μήνιμα αὐτῶν, ταῖς δὲ ἔθυσε ταῖς λευκαῖς.

Es ist nun zu beachten, daß zwar θύειν gelegentlich für das (engere) ἐναγίζειν gebraucht wird (Rohde l. c.), nie aber umgekehrt ἐναγίζειν für θύειν.

Dasselbe gilt von den Ableitungen ἐνάγισμα und ἐναγισμός „Totenopfer"[1]); besonders deutlich Aristoph. Tagenist. bei Stob. 121, 18 (fr. 488 Hall-Geld.) V. 12f.: Καὶ θύομέν ⟨γ'⟩ αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν | ὥσπερ θεοῖσι.

Es sind nun die verschiedensten sprachlichen Deutungen des Wortes ἐναγίζειν möglich. Faßt man es, wie wohl am nächsten liegt, als Denominativum von ἐναγής auf, so richtet sich die weitere Deutung nach der Beurteilung dieses Wortes.

Geht man von der Deutung „in μίασμα (in Frevel) befangen" aus — ob als ursprünglicher oder sekundärer Bedeutung, spielt hierbei keine Rolle —, so müßte ἐναγίζειν eigentlich bedeuten „die Opfergabe mit dem Frevel behaftet machen", d. h. den Frevel auf das Opfer übertragen. Diese Erklärung würde eine Deutung des Ritus des ἐναγίζειν voraussetzen, wie sie J. E. Harrison versucht hat[2]). Sie geht von den beiden Exzerpten aus, die Athenaeus IX 409f. aus zwei attischen Kultschriftstellern mitteilt (vgl. Tresp, Die Fragm. d. griech. Kultschriftsteller, RGVV XV 1 S. 40f.): Ἰδίως δὲ καλεῖται παρ' Ἀθηναίοις ἀπόνιμμα ἐπὶ τῶν εἰς τιμὴν τοῖς νεκροῖς γινομένων καὶ ἐπὶ τῶν τοὺς ἐναγεῖς καθαιρόντων, ὡς καὶ Κλείδημος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξηγητικῷ. προθεὶς γὰρ περὶ ἐναγισμῶν γράφει τάδε· 'ὄρυξαι βόθυνον πρὸς ἑσπέραν τοῦ σήματος. ἔπειτα παρὰ τὸν βόθυνον πρὸς ἑσπέραν βλέπε, ὕδωρ κατάχεε λέγων τάδε· ὑμῖν ἀπόνιμμα οἷς χρὴ καὶ οἷς θέμις. ἔπειτα αὖθις μύρον κατάχεε.' παρέθετο ταῦτα καὶ Δωρόθεος, φάσκων καὶ ἐν τοῖς τῶν Εὐπατριδῶν πατρίοις τάδε γεγράφθαι περὶ τῆς τῶν ἱκετῶν καθάρσεως· 'ἔπειτα ἀπονιψάμενος αὐτὸς καὶ οἱ ἄλλοι οἱ

---

[1]) Ein ἐναγιστήριον, das IG IV 203 vorkommt (καὶ τὸ ἐναγιστήριον καὶ τὴν ἱερὰν εἴσοδον καὶ τοὺς τῶν πατρίων θεῶν βωμούς: das ἐναγιστήριον scheint außerhalb des eigentlichen Tempelbezirkes zu liegen), kann nur einen Altar oder ein anderes Gerät für Totenopfer bedeuten. Über eine formell entsprechende Bildung von ἁγίζειν (ἁγιστήριον) vgl. u. Kap. II Abschn. II.

[2]) *Prolegomena* S. 60.

σπλαγχνεύοντες ὕδωρ λαβὼν κάθαιρε, ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου καὶ μετὰ τὸ ἀπόνιμμα ἀνακινήσας εἰς ταὐτὸ ἔγχεε.'

Harrison meint in beiden Berichten einen ἐναγισμός vor sich zu haben und deutet ihn als eine Sühnezeremonie: der Mörder suche den ihm anhaftenden Frevel (ob als fast physische Befleckung oder als Anhaften von Dämonen gedacht, kann dahingestellt bleiben) auf das Opfertier zu übertragen, so daß es die Stelle der eigenen Person vertrete, nach der der Tote eigentlich verlange; damit ja nichts von dem ἄγος an ihm haften bleibe, gieße er auch das Wasser, mit dem er sich vom Blute des Tieres gereinigt habe und das daher ebenfalls Bazillen der Befleckung enthalte, dem Toten ins Grab. Hierbei ist indessen ganz übersehen, daß es sich in dem Exzerpt aus Dorotheos gar nicht um einen ἐναγισμός, sondern um eine Mordreinigung handelt, und daß Athenaeus die beiden Berichte nur deshalb zusammenstellt, weil das ἀπόνιμμα darin eine ähnliche Rolle spielt (er ist gerade dabei, Ausdrücke für das Waschen der Hände aufzuzählen und zu belegen). Während nun in der Reinigungszeremonie, die Dorotheos beschreibt, das Abspülen des Blutes die Bedeutung, die Harrison ihm beilegt, wahrscheinlich hat[1]), ist das für das Totenopfer sehr fraglich. Zwar hat es mit dem Sühnopfer einige Züge gemeinsam[2]); und in der Sage sind die Fälle häufig, wo der Groll des Gemordeten vom Schuldigen durch ἐναγίσματα besänftigt werden muß[3]); aber im Grunde ist das Totenopfer ein Gabenopfer, das der Tote genießen soll. Die Grenzen mögen fließend sein: in jedem Fall handelt es sich ja darum, den Toten günstig zu stimmen[4]); das Totenopfer hat vielleicht nicht selten zugleich als Reinigungsopfer gedient, und so könnte ein Terminus des

---

[1]) Vgl. Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer[4] II 1902 S. 255.

[2]) Vgl. Stengel, Gr. Kultusaltt.[3] S. 134f.

[3]) Z. B. Her. I 167: die Agyllaier haben gefangene Phokaier gesteinigt und müssen ihnen auf Anordnung der Pythia regelmäßig opfern. — Parthen. p. 58, 18 Mart.: die Naxier bringen einem Mädchen, das sie versehentlich getötet haben, jährlich die Totenspenden dar. Vgl. Paus. VIII 22, 6f. Aelian. VH V 21.

[4]) Versöhnung der Toten wird als Zweck des Totenopfers angegeben Plato Menex. 244a: Χρὴ δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ τῷ πολέμῳ τετελευτηκότων ὑπ' ἀλλήλων μνείαν ἔχειν καὶ διαλλάττειν αὐτοὺς ᾧ δυνάμεθα, εὐχαῖς καὶ θυσίαις.

Sühnopfers auf das Totenopfer übertragen worden sein. Diese Auffassung ist jedoch deshalb kaum möglich, weil ἐναγίζειν durchaus auf das Totenopfer beschränkt ist und nirgends das Reinigungsopfer bezeichnet.

Das wesentlichste Merkmal des Totenopfers besteht darin, daß der Spender nichts von den dargebrachten Gaben genießen darf. Man könnte daher das Wort ἐναγίζειν als ein „ἐναγής machen“ (entsprechend der o. S. 27ff. vorgetragenen Deutung des Wortes ἐναγής) in der Weise deuten, daß es die vollständige Weihung, das Verfallen des Geopferten an den Toten ausdrückt[1]); ist doch das den Toten dargebrachte Opfer in ganz anderem Maße ein Gegenstand der Scheu als das für die Götter bestimmte; es gilt chthonischen Wesen, und chthonische Gottheiten sind es, wie wir oben (S. 30) bemerkt haben, denen in erster Linie der Verfluchte überantwortet wird[2]).

Trägt man kein Bedenken, ἐναγίζειν von ἐναγής zu trennen, so besteht noch die dritte Möglichkeit, das Wort als Kompositum von ἁγίζειν aufzufassen. Die ihm eigentümliche Bedeutung könnte ἐναγίζειν dann durch die verstärkende Kraft der Präposition erhalten haben; weniger wahrscheinlich ist eine Erklärung, die von der eigentlichen Bedeutung des Präverbs ausgeht: „(in das Grab) hineinopfern“. Schließlich könnte man noch daran denken, daß das Wort durch rein formelle Anlehnung an einen anderen Terminus des Totenopfers, ἐντέμνειν[3]), dem ein auch vom olympischen Opfer gebrauchtes τέμνειν[4]) entspricht wie ἁγίζειν dem ἐναγίζειν, zur Bezeichnung des Totenopfers geworden ist.

Wie unsicher die Beurteilung der Worte ἄγος, ἐναγής und ἐναγίζειν infolge ihrer Vieldeutigkeit auch sein mag: es dürfte

---

[1]) So Stengel, Kult.[3] S. 143: „ἐναγίζειν d. i. ἁγνόν, *tabu facere.*“ Der Grabhügel ist ἀκίνητος d. i. *tabu* (z. B. Hes. Erg. 750) weil dem Toten geweiht; IG I 492 (Grabinschr.): Ἐκείνου (der Tote ist gemeint) ἱερός εἰμι (scil. ἐγὼ ὁ τύμβος).

[2]) Am Grabe eines Toten herrscht ein besonders starkes Tabu; vgl. Hes. Erg. 750ff.: Μηδ᾽ ἐπ᾽ ἀκινήτοισι καθιζέμεν, οὐ γὰρ ἄμεινον, | παῖδα δυωδεκαταῖον, ὅ τ᾽ ἀνέρ᾽ ἀνήνορα ποιεῖ, | μηδὲ δυωδεκάμηνον· ἴσον γὰρ τοῦτο τέτυκται.

[3]) Über die eigentliche Bedeutung dieses Wortes vgl. Stengel, Opferbräuche der Griechen 1910 S. 103f.

[4]) Z. B. Il. Τ 197: Κάπρον ἑτοιμασάτω, ταμέειν Διί τ᾽ Ἠελίῳ τε.

sich doch im Verlauf unserer Erörterung gezeigt haben, daß ihr ganzer Verwendungsbereich von einem ἄγος mit der Grundbedeutung „Frevel“ aus nicht verständlich wird, wohl aber von *ἅγος „Scheu, Gegenstand der Scheu“ aus. Wenn man sich daher entschließt, jene Wortgruppe von *ἅγος abzuleiten, so wird man doch mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß dieses ein mit skr. *ágas* zusammenhängendes Wort absorbiert und dadurch eine Modifikation seiner Bedeutung erfahren habe; aber auch in diesem Falle ist Voraussetzung, daß die Bedeutung der beiden Worte wesentlich übereinstimmte, *ἅγος somit selbständig die Bedeutung „Scheu vor dem Dämonischen, Unreinen“ angenommen hatte.

Es mußten sehr verschiedene Vorstellungen herangezogen werden, um die Möglichkeit der Annäherung eines *ἅγος an die verschiedenen einzelnen Bedeutungen von ἄγος zu erläutern. Im Grunde handelt es sich jedoch um einen einzigen Bedeutungsübergang: den Übergang von der Bedeutung „Scheu vor dem Göttlich-Dämonischen“ zu der anderen „Gegenstand der Scheu, Machtsphäre des Göttlich-Dämonischen“. Im Banne eines Dämon steht, wer mit Unreinem in Berührung getreten ist, im Banne einer Gottheit, wessen Leben durch den Fluch ihrer Rache geweiht ist; dem Bereiche des Hades gehören die Gaben an, die man den Toten spendet. In jedem Fall gilt die Scheu dem übernatürlichen Wesen, insofern es eine Gefahr für den Menschen darstellt, der in seinen Wirkungsbereich eintritt; der Stamm ἁγ- korrespondiert somit den Tabuvorschriften, deren eigentliches Motiv er bezeichnet. Der Charakter der zugrundeliegenden religiösen Vorstellungen und die eigentümliche Erstarrung in Form und Sinn des Wortes ἄγος sprechen dafür, daß wir hier die älteste faßbare Bedeutung des Stammes vor uns haben.

Zweites Kapitel.

Die Bedeutungsentwicklung des Wortes ἁγνός.

I.

Wenn, wie oben vermutet, das Verbaladjektiv ἁγνός mit skr. *yajñá* urverwandt ist, so muß es sich um eine sehr alte

Bildung handeln; dafür spricht auch die Tatsache, daß das Suffix -no- im Griechischen abgestorben ist (Debrunner S. 159). Der Zusammenhang mit dem Verbum ἅζεσθαι scheint indessen dem Griechen der ältesten Zeit noch bewußt gewesen zu sein: Aesch. Sppl. 651 stehen ἅζεσθαι und ἁγνός in *figura etymologica* (ἅζονται γὰρ ὁμαίμους Ζηνὸς ἵκτορας ἁγνοῦ). Man muß daher eine ursprüngliche Bedeutung „religiöse Scheu erweckend" ansetzen und von ihr aus die weitere Entwicklung des Wortes zu verstehen suchen [1]).

Wenn Gottheiten (zuerst in Homers Odyssee) das Epitheton ἁγνός erhalten, so ist das meist zu formelhaft, als daß der eigentliche Sinn festgestellt werden könnte. Besonders wo jungfräuliche Göttinnen ἁγναί genannt werden, muß man damit rechnen, daß eine sekundäre Bedeutung „rein", „keusch" vorliegen kann. In vereinzelten Fällen indessen kann man die ursprüngliche Bedeutung noch herausfühlen.

Die Furcht vor der strafenden Gottheit scheint Od. ε 123 gemeint zu sein: Ἧος ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἁγνή | οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν (scil. den Orion). Vgl. σ 202: Αἴθε μοι ὣς μαλακὸν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἁγνή. (Nicht durchsichtig dagegen υ 71: Μῆκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἁγνή [2]). Auch an Stellen, wo Artemis [3]) oder Athene [4]) als kriegerische Gottheiten charakterisiert werden, liegt es nahe, dem Wort ἁγνός eine entsprechende Bedeutung beizulegen.

Persephone erhält zuerst Odyssee λ 386 das Beiwort ἁγνή; die Gattin des Hades kann nicht ἁγνή im Sinne von „keusch" sein. Spätere, denen die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr

---

[1]) Davon, daß ἁγνός einmal, wie wir es für ἅγιος bezeugt fanden, das Unreine oder das der Strafe überirdischer Mächte Verfallene bezeichnet hätte, findet sich keine Spur.

[2]) Aristoteles scheint das ἁγνή dieser Stelle schon als „jungfräulich" verstanden zu haben; er bemerkt Probl. X p. 894 b 34: Διὸ καὶ Ὅμηρος εὖ τὸ 'μῆκος δ' ἔπορ' Ἄρτεμις ἁγνή', ὡς διὰ τὴν παρθενίαν, ὃ εἶχε, δυναμένης δοῦναι.

[3]) Aristoph. Thesm. 970: Τὴν τοξοφόρον Ἄρτεμιν ἄνασσαν ἁγνήν. Es scheint sich um einen Kultbeinamen zu handeln, wie der Vergleich mit dem simonideischen Epigramm Kaibel Nr. 461 (trotz Unsicherheit von Verfasser und Entstehungszeit) lehrt; V. 3f.: Ὑπ' Εὐβοί[ας] ἄκ[ρῳ] πάγῳ ἔνθα καλεῖται | ἁγνᾶς Ἀρτεμίδος τοξοφόρου τέμενος.

[4]) Lamprocl. fr. 1 Bergk-Cr.: Παλλάδα περσέπτολιν πολεμαδόκον ἁγνάν.

geläufig war, scheinen das empfunden zu haben; auf diese Weise würde die Entstehung der Variante αἰνή, die sich in einigen Handschriften für ἁγνή findet, erklärt werden können. Jedenfalls ist ἁγνός „zu scheuen" das genaue Aequivalent eines αἰνός.

Wo Persephone als eleusinische Gottheit den Kultbeinamen ἁγνή trägt[1]), liegt es nahe, das Epitheton auf die religiöse Scheu zu beziehen, die in den eleusinischen Mysterien eine wichtige Rolle spielte[2]); daß Demeter in diesem Sinne als ἁγνή bezeichnet wurde, macht der homerische Demeterhymnus wahrscheinlich. Die Göttin überschreitet ungekannt die Schwelle der Gattin des Keleos, göttlichen Glanz verbreitend: Τὴν δ' αἰδώς τε σέβας τε ἰδὲ χλωρὸν δέος εἷλεν (V. 190); V. 203 wird sie πότνια ἁγνή genannt, wohl in beabsichtigtem Kontrast zu den heiteren Späßen der Iambe, von denen gerade erzählt wird.

Chthonische Gottheiten[3]) heißen ἁγνοί Aesch. Pers. 628: Ἀλλὰ χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί, Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ βασιλεῦ τ' ἐνέρων[4]).

Die übrigen Stellen, an denen ἁγνός Götterepitheton ist, sind undeutlich[5]); vgl. noch Aesch. Supl. 651: Ἅζονται γὰρ ὁμαίμους Ζηνὸς ἵκτορας ἁγνοῦ.

---

[1]) IG V 1, 1390, (Andania, 146 od. 92 v. Chr.) VV. 33, 68, 84 Ἅγνα; vgl. Paus. IV 33, 4 (bei Besprechung eines heiligen Haines bei Oichalia in Messenien): Ἁγνὴ Κόρη⟨ς⟩ τῆς Δήμητρός ἐστιν ἐπίκλησις. IG II 2, 985 (ca. 100 v. Chr.) D V. 12 E Z. 8 u. 55: Ἱρεὺς ἁγνῆς θεοῦ (vgl. E 3 Sp. 2).

[2]) Vgl. O. Casel l. c.

[3]) Über die Verwandtschaft der chthonischen Kulte mit den Mysterien vgl. G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien 1896 S. 28ff.

[4]) Plato zitiert die Hesiodverse Erg. 122f. (τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς | ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) im Kratylos p. 398a folgendermaßen: Οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ὑποχθόνιοι καλέονται, | ἐσθλοὶ ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων (dagegen Staat V 468e ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι).

[5]) Kultbeinamen (außer den schon zitierten): CIG 5431 (Acrae in Sizilien): Ἁγναῖς θεαῖς, ebd. 5643 (Tauromenium): Θεαῖς ἁγναῖς, IG XII 3, 410 (Thera) Ἁγνῇ θεῷ (syrische Göttin, vgl. Drexler b. Roscher I 2 Sp. 1814f.) Pap. Ox. XI nr. 1380 Z. 86: Ἐν Πάφῳ ἁγνήν (Isis), CIG 6836 loc. inc.: Ἀνδριηνῇ ... θεῷ ἁγνῇ (Cybele), Benndorf Reisen in Lykien und Karien I: Urkunden über den Kult v. Sidyma Nr. 77 D Z. 7ff.: Τῆς ἁγνοτάτης καὶ παρ' αὐτοῖς Ἀρτέμιδος. Vgl. CIG II 2907 (Priene): Θεσμοφόρους θ' ἁγνὰς ποτνίας (poet.), IG XII 2, 122 (Mytilene): Καλῷ ἁγνῷ Σιλβανῷ κτλ. — Kult einer Quellnymphe *Hagno* auf dem Lykaion nach Paus. VIII 38, 3. — Der Name der *Ariadne*, ursprünglich einer Gottheit, muß aus einem Kultbeiwort ἀρι-άγνη „die Hoch-

Ganz lebendig erscheint die ursprüngliche Bedeutung in Zusammenhang mit Tabu- und verwandten Vorstellungen. In der Odyssee ist sie, unter dem Einfluß des ionischen Rationalismus, vielleicht schon etwas verblaßt, noch fühlbar φ 259: Νῦν μὲν γὰρ κατὰ δῆμον ἑορτὴ τοῖο θεοῖο | ἁγνή· τίς δέ κε τόξα τιταίνοιτ'; (ein Apollonfest ist gemeint: Wilamowitz, Hom. Unters. 54).

Wie wir sahen (o. S. 7), gilt denen, die sich auf heiliges Gebiet in den Schutz einer Gottheit begeben haben, die Scheu, die das Wort ἅζεσθαι bezeichnet: das Heiligtum ist ἁγνόν im Sinne von ἄσυλον (vgl. Aesch. Suppl. 223: Danaos zu seinen Töchtern: Ἐν ἁγνῷ δ' ἑσμὸς ὣς πελειάδων | ἵζεσθ'; Eur. Herc. 715: Ἱκέτιν πρὸς ἁγνοῖς Ἑστίας θάσσειν βάθροις; Suppl. 32: Μένω πρὸς ἁγναῖς ἐσχάραις δυοῖν θεαῖν | Κόρης τε καὶ Δήμητρος; V. 290 entspricht ein Σεμναῖσι Δηοῦς ἐσχάραις. — Androm. 253: Λείψεις τόδ' ἁγνὸν τέμενος ἐναλίας θεοῦ; dem Schützling der Gottheit kommt das gleiche Prädikat zu, wie noch ein von Pausanias mitgeteiltes Orakel zeigt, das der dodonische Zeus den Athenern in alter Zeit (ἐπὶ ἡλικίᾳ μάλιστα τῇ Ἀφείδαντος) gegeben haben soll (VII 25, 1):

Φράζεο δ' Ἄρειόν τε πάγον, βωμούς τε θυώδεις
Εὐμενίδων, ὅτι χρὴ Λακεδαιμονίους ⟨σ'⟩ ἱκετεῦσαι

heilige" hypostasiert sein. Zur Form vgl. Hesych. s. v. ἀδνοί· ἁγνοί, Κρῆτες; die Form Ἀριάγνη findet sich noch in Beischriften zu Vasenbildern (CIG 7441 7691) sowie als weiblicher Eigenname IG XII 1, 759 (Camirus) Ἀμμώνιος καὶ Ἀριάγνη χαίρετε (dagegen ebd. 758: Ἀμμώνιος καὶ Ἀριάδνη χαίρετε). Vgl. Wagner PW I 803ff. Den Namen Euadne dagegen pflegt man von ἁνδάνειν abzuleiten: „die gut Gefallende" (Escher PW VI Sp. 818). Es wird indessen kaum angehen, die beiden Namen zu trennen.

Über die poetischen Beinamen ist zu vergleichen C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur* 1893 (Apollon zuerst Pind. Ol. VII 59, der Flußgott Strymon Aesch. *Pers.* 497, Phasis Aesch. fr. 155 N[2]; Chariten Sappho fr. 67 B—C Alc. fr. 70, Musen Eur. Med. 830, Nereiden Eur. Hel. 1584). In den Orphischen Hymnen ist ἁγνός eines der gebräuchlichsten Epitheta, das jeder Gott erhält (Wobbermin l. c. S. 61, 1).

Heroen und Heroinen: Pind. fr. 133, 5ff.: Ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥροες ἁγνοὶ ὑπ' ἀνθρώπων καλέονται; IG XII 2, 414 (Mytilene) Σηνάτιος ἁγνὸς ἥρως (vgl. ebd. 122: Καλῷ ἁγνῷ Σιλβανῷ; XII 5, 303 Paros, 1. Jhd. n. Chr.: Ἡρώων ἁγνὸν χορόν). — Pind. Pyth. IV 103: Ἵνα Κενταύρου με κοῦραι θρέψαν ἁγναί. Dichterfragment bei Aristox. rhythm. stoich. Ox. pap. I nr. 9 col. III v. 7 (Semele ist gemeint): Φέρτατον, δαῖμον, ἁγνᾶς τέκος ματέρος ἂν Κάδμος ἐγέννασέ ποτ' ἐν πολιολβίοισ[ιν] Θήβαις.

δουρὶ πιεζομένους. τοὺς μὴ σὺ κτεῖνε σιδήρῳ,
μηδ' ἱκέτας ἀδικεῖν· ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί.

Über Echtheit und Alter des Orakels läßt sich natürlich nichts mit Sicherheit ausmachen; es muß aber wenigstens gut imitiert sein, da der späteren Zeit das Wort ἁγνός nur noch in der Bedeutung „rein“ geläufig ist (s. u. Abschn. IV).

Wir haben soeben einige Belege für die Bezeichnung der Unverletzlichkeit des Heiligtums durch ἁγνός gegeben. Vgl. Eur. Iph. T. 1155; Thoas fragt: Ἀδύτοις ἐν ἁγνοῖς σῶμα λάμπονται πυρί; (in diesem Falle hält ihn nämlich die Scheu vor dem Heiligen ab, den Fremden zu folgen). Urk. üb. d. Kult v. Sidyma (Benndorf l. c.) Nr. 77 E Z. 6f.: Ἀ]γνὰ θεᾶς ἀσινῆ τε πρέπει Λυκάβαντος ἑκάστου | παρθενικαῖς παλάμαις θυηπόλα τείμια τεύχειν (hier ist der Übergang zur Bedeutung „rein“ vielleicht schon vollzogen).

Ein kultischer Terminus ἁγνὴ ἄρουρα, in dem ἁγνός im Sinne von *tabu* (d. h. der sakralen Benutzung vorbehalten und daher dem profanen Gebrauch entzogen) steht, läßt sich vielleicht noch aus einer bildlichen Wendung erschließen, die Aeschylus gebraucht, wenn er Sept. 753 den Oedipus bezeichnet als ματρὸς ἁγνὰν σπείρας ἄρουραν. Das „Ineinssehen“ der menschlichen Zeugung mit Aussaat und Keimen der Feldfrüchte ist besonders aus den Thesmophorien bekannt, deren Riten zugleich die Fruchtbarkeit des Ackers und der Ehe gewährleisten sollen[1]), und kommt in dem sehr häufigen Bilde der „Aussaat“ oder „Pflügung“ für die Zeugung, das sich durch die gesamte griechische Literatur hin findet, zum Ausdruck[2]).

Nun wissen wir von ἱεροὶ ἄροτοι, „heiligen Pflügungen“, die in den attischen Kulten begangen wurden; für ursprüng-

[1]) Vgl. K. F. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen 2. Aufl. v. B. Stark 1858 S. 381 (mit Anm. 22).

[2]) Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde 1905 S. 46f. — Das Bild findet sich auch in der altindischen Literatur. Z. B. Manu IX 33 *kṣetrabhūtā smṛitā nārī bījabhūtaḥ smṛitaḥ pumān / kṣetrabījasamāyogāt saṃbhavaḥ sarvadehinām* „Feld heißt das Weib, Same heißt der Mann; durch Vereinigung von Feld und Same (kommt zustande) die Entstehung aller Wesen“. Kalidāsa bezeichnet Kumāras. III V. 16 die Tochter des Himalāya als „allein fähig unter den Frauen das Land zu sein, in das sich der Same des Gottes Śiva ergieße“.

lich hält man zwei, die Pflügung auf dem rarischen Gefilde zu Eleusis, die zur Erinnerung daran begangen wurde, daß dort Demeter ihre Gabe zuerst sprießen ließ (h. Cer. 450ff.), und das sog. buzygische Fest in Athen, bei dem unterhalb des Burgfelsens zu Ehren der Athene in ihrer Eigenschaft als Göttin des Ackerbaues eine Pflügung vorgenommen wurde [1]). Es versteht sich von selbst, daß das betreffende Saatland [2]) ausschließlich dem sakralen Gebrauch vorbehalten war wie jede ἱερὰ γῆ. Ein ritueller Terminus ἁγνὴ ἄρουρα ist also möglich, obgleich er nicht belegt ist; die Wendung des Aeschylus wäre dann durch Übertragung auf ein in ähnlicher Weise sakralrechtlich verbotenes „Saatland" entstanden.

Vielleicht kann man noch einen Schritt weiter gehen. Unter den Flüchen, mit denen der Buzyge verschiedene Arten von Verbrechen belegte [3]), ist am besten die Verfluchung desjenigen bezeugt, der einen Leichnam unbestattet liegen läßt (Dieterich, Mutter Erde S. 50); wenn auch Dieterichs Deutung recht zweifelhaft ist (das Verbrechen bedeute einen Verstoß gegen die Pflicht, der Erde zurückzugeben, was ihr entsprossen ist), so besteht doch ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Gebot und dem Gegenstand der heiligen Handlung des Pflügens, der „Mutter Erde". Wenn nun ein nicht überlieferter Fluch sich gegen die Blutschande wandte, so konnte das in ähnlicher Anknüpfung an den Ritus ausgesprochen werden: wie dem Menschen die Benutzung des der Göttin geweihten Landes verboten ist, so darf er gegen das Land, daraus er selbst entsprossen, nicht freveln. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit erhält die Annahme, daß eine derartige bildliche Wendung in kultischer Sprache eine Rolle spielte, dadurch, daß Philon, der ja irgendwie durch Glauben und Sprache der hellenistischen Mysterien beeinflußt ist [4]), ein ähnliches Bild in unverkennbarem Zusammenhang mit alt-

---

[1]) Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie I 771; Rubensohn, Athen. Mitt. XXIV 59ff.

[2]) Οὖθαρ ἀρούρης vom rarischen Gefilde h. Cer. 450.

[3]) Vgl. Bernays, Ges. Abhandl. I 1885 277ff.

[4]) Vgl. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen 1894 S. 64ff. Bousset, Religion des Judentums² 1906 S. 517 (bes. Anm. 2).

griechischer Redeweise anwendet; er bemerkt de spec. leg. I 105, der Hohepriester dürfe weder eine Witwe noch eine geschiedene Frau heiraten, ἵνα ... εἰς ἄβατον καὶ καθαρὰν ἄρουραν ὁ ἱερὸς σπόρος χωρῇ. Noch deutlicher Method. symp. p. 32 Ald.: Ὡς οἱ τετελεσμένοι τὴν γαμήλιον ἡμᾶς διδάσκουσι τελετήν, πᾶν τὸ μυελῶδες τοῦ αἵματος ... διὰ τῶν παιδογόνων ὀργάνων εἰς τὴν ἔμψυχον τῆς θηλείας ἐξέσσυτο γῆν. (Platonachahmung liegt nicht vor.) Es scheint, daß Philon und Methodius, wenn auch indirekt, auf der Kultsprache griechischer Mysterien fußen [1]).

Auch wenn man eine Beziehung der Aeschylusstelle zu religiöser Terminologie nicht für wahrscheinlich hält, ist sie ein wichtiges Zeugnis für ausgesprochene Tabu-Bedeutung des Wortes ἁγνός; es bedeutet dann einfach „verboten" mit Übertragung der ursprünglichen Bedeutung aus der religiösen in die profane Sphäre.

Die Furcht vor den eidhütenden Göttern verleiht die Eigenschaft, die ἁγνός bezeichnet, Soph. Phil. 1289: Ἀπώμοσ' ἁγνὸν Ζηνὸς ὑψίστου σέβας (vgl. o. S. 27, 1) und Eur. Hel. 835: Ἀλλ ἁγνὸν ὅρκον σὸν κάρα κατώμοσα.

Das Wort ἁγνός ist früh verblaßt und häufig Epitheton ornans von Dingen, die in irgend einer Beziehung zu den Göttern stehen; z. B. wenn Pindar fr. 34a das Beil, mit dem das Haupt des Zeus bei der Geburt Athenes geöffnet wurde, ἁγνός nennt, oder wenn Xenophanes sagt (fr. 1, 7 Diels): Ἐν δὲ μέσοισ' ἁγνὴν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἵησι [2]), so ist das Wort ebenso farblos wie unser „heilig"; an Scheu vor den Göttern, an ein Tabu erinnert nichts mehr.

Weitere Beispiele:

Alcaeus fr. 2 B.-Cr.: Τὸν (scil. Hermes) κορυφαῖσ' ἐν ἁγναῖς | Μαῖα γέννα(το).

---

[1]) Beide haben das Bild auch sonst, ohne daß eine Beziehung auf religiöse Dinge vorläge. Philon führt de spec. leg. III 32 ff. den Vergleich zwischen der Bestellung des Ackers und der Ehe ins Einzelne aus. Method. symp. p. 38 Ald.: Οὐ ... τὸ σπειρόμενον αἰτιατέον, ἀλλὰ τὸ εἰς ἀλλότριον ἄρουραν κλεψιγάμοις εὐναῖς οἷα μισθωτὸν ὀλίγης ἡδονῆς τὴν ἰδίαν ἀναισχύντως πιπράσκοντα σποράν.

[2]) Vielleicht bedeutet ἁγνός hier schon „rein"; vgl. V. 1 f.: Νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἁπάντων | καὶ κύλικες; V. 8: Ψυχρὸν δ' ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρόν; V. 13 f.: Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας | εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις.

Ps. Hes. Aspis 203: Θεῶν δ' ἕδος ἁγνὸς Ὄλυμπος.
Bacchyl. 18, 28: Νύκτας ἁγν[άς].
9, 29: Ζηνὸς παρ' ἁγνὸν βωμόν sei der Adressat des Gedichtes zweimal als Sieger ausgerufen worden: an Tabu ist nicht zu denken.
Aesch. Prom. 280: Αἰθέρα θ' ἁγνὸν πόρον οἰωνῶν (ἁγνός hier schon „rein"?).
Eur. Ion 243 äußert Ion sein Befremden, daß Kreusa Schmerz anstatt Freude bezeugte, 'ὡς εἶδες ἁγνὰ Λοξίου χρηστήρια'. Die Bedeutung „zu scheuen" ist ausgeschlossen; vielleicht schon „rein".
Aristoph. ran. 330: Ἁγνὰν, ἱερὰν ὁσίοις μύσταις χορείαν.
Timoth. Pers. 210: Τρόπαια στησάμενοι Διὸς ἁγνότατον τέμενος. Der Sinn muß ungefähr sein: „das erhabenste, herrlichste Heiligtum des Zeus" (Wilamowitz' Paraphrase: Τὸ εὐσεβέστατον τοῦ Διὸς ἱερόν leuchtet mir nicht ein).
Nicand. fr. 74 Schneid. V. 4f.: Ἄσσα τ' Ἰωνιάδες νύμφαι στέφος ἁγνὸν Ἴωνι | Πισαίοις ποθέσασαι ἐνὶ κληροῖσιν ὄρεξαι.

II.

Neben die bisher besprochene Bedeutung des Wortes ἁγνός tritt, deutlich wahrnehmbar zuerst bei den attischen Tragikern, eine zweite: es bezeichnet hier die rituelle Reinheit des Menschen. Zugleich hat sich eine reiche Zahl von Weiterbildungen entwickelt: ἄναγνος „unrein" [1]), ἁγνεύειν „rein sein" [2]), ἅγνευμα [3]), ἁγνεία [4]) „Zustand der Reinheit", ἁγνίζειν [5]), ἀφαγνίζειν [6]), καθαγνίζειν [7]), „reinigen", ἅγνισμα „Reinigungsmittel" [8]); später

---

[1]) Aesch. Ag. 218: Φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν ἄναγνον ἀνίερον.

[2]) Aesch. Sppl. 226: Ὄρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἁγνεύοι φαγών; Über die aktive Bedeutung des Wortes vgl. o. S. 15, 4. — Eigenartige Verwendung bei Herod. I 140: Ἁγνεύουσι ἔμψυχον μηδὲν κτείνειν; „als Reinheitsgesetz haben" Passow-Cr.

[3]) Eur. El. 256: Ἅγνευμ' ἔχων τι θεῖον.

[4]) Vgl. Wächter, Reinheitsvorschr. S. 1, 1.

[5]) Soph. Ai. 655: Λύμαθ' ἁγνίσας ἐμά.

[6]) Eur. Alc. 1146: Πρὶν ἂν θεοῖσι τοῖσι νερτέροις | ἀφαγνίσηται καὶ τρίτον μόλῃ φάος. — Vgl. Paus. II 31, 8.

[7]) Eur. Or. 39f.: Ἐξ ὅτου σφαγαῖς | θανοῦσα μήτηρ πυρὶ καθήγνισται δέμας.

[8]) Aesch. Eum. 327: Τόνδε ... πτῶκα, ματρῷον ἅγνισμα κύριον φόνου.

kommen noch hinzu ἁγνευτικός (zuerst Aristoteles), ἁγνισμός (Inschr. Gambreion 2. Jhd. v. Chr.), περιαγνίζειν (Dion. Hal. Ant. Rom. VII 72, 15), προαγνεύειν (Epiktet III 21, 14 [1]), ἁγνιστής (Hesych. s. v. Ὑδρανός), ἁγνευτήριον (Porphyr.), ἁγνότης (NT) [2]).

Es handelt sich um kultische Reinheit im weitesten Umfang des Begriffes. Vgl. Aesch. Suppl. 364: Ἱεροδόκα θεῶν λήματ' ἀπ' ἀνδρὸς ἁγνοῦ. Soph. OR 864: Τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων. Eur. Cret. fr. 472 spricht von einem ἁγνὸς βίος der Mysten des idäischen Zeus [3]). Collitz-Bechtel nr. 3472 (Ziehen leg. sacr. nr. 123) Astypalaia, ungef. 300 v. Chr.: [Ἐ]ς τὸ ἱερὸν μὴ ἐσέρπεν ὅστις μὴ ἁγνός ἐστι, ἢ τελεῖ ἢ αὐτῷ ἐν νῷ ἐσσεῖται. „. . .wer nicht ἁγνός ist, sei es durch die Tat, sei es durch den Vorsatz“ (Bechtel) [4]).

Die Befleckung, der Frevel, dessen der kultisch reine Mensch ledig sein muß, wird mit oder ohne ἀπό zu ἁγνός in den Genitiv gesetzt. Eid der attischen Geraren b. Ps. Demosth. in Neaer. 78: Ἁγιστεύω καί εἰμι καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπό τε τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπὸ ἀνδρὸς συνουσίας. Demosth. 22, 78: Ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι δεῖν τὸν εἰς ἱερὰ εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἀψόμενοι . . . ἡγνευκέναι τοιούτων τῶν ἐπιτηδευμάτων οἷα τούτῳ βεβίωται. Aesch. fr. 242: Ταῖς ἁγναῖς παρθένοις γαμηλίων λέκτρων. Eur. Hipp. 1003: Λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἁγνὸν δέμας. 316: Ἁγνὰς μὲν ὦ παῖ χεῖρας αἵματος φέρεις; 135: Ἀβρωσίᾳ στόματος Δάματρος ἀκτᾶς δέμας ἁγνὸν ἴσχειν (d. h. fasten). Menand. Epitr. 223: Ἁγνὴ γάμων . . . ἡμέραν τρίτην | ἤδη κάθημαι (vgl. Dion. Hal. Ant. R. I 21, 2; 43, 1; 76, 3: ἁγνὴ γάμων). Plato legg. VI 759 c: Φόνου

---

[1]) Προηγνευκότα καὶ προδιακείμενον τῇ γνώμῃ, ὅτι ἱεροῖς προσελεύσεται. Schol. Aristoph. Plut. 845 werden die kleinen Mysterien als προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων bezeichnet.

[2]) Weitere Belege s. im Folgenden in anderem Zusammenhang. Vgl. Passow-Cr. s. vv.

[3]) Vgl. Iph. T. 1227 f.: Ἐκ ποδῶν αὐδῶ πολίταις τοῦδ' ἔχειν μιάσματος, | εἴ τις . . . χεῖρας ἁγνεύει θεοῖς.

[4]) Anders Wilamowitz (zu IG XII 3, 183): *Qui impurus intraverit aut multam solvet (*τελεῖ *futurum est) aut* ἐνθυμηθήσεται, ebenso Ditt. Syll.[3] 980. Vgl. noch Inschr. Priene 205 (2. Jhd. v. Chr.): Εἰσίναι εἰς [τὸ] ἱερὸν ἁγνὸν ἐ[ν] ἐσθῆτι λευκῇ. IG III 23 (Gesetz der Orgeonen der Magna Mater) Z. 30 ff.: [Μη]δενὶ ἐ[ξ]έστω ἰσ[ιέ]ναι [ἰς] τὴν σεμνοτά[τ]ην σύνοδον τῶν ἐρανιστῶν, π[ρὶ]ν ἂν δοκιμασθῇ, εἴ ἐστι ἁ[γν]ὸς (Boeckh: ἅγιος, nicht möglich) καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθός.

δὲ ἁγνὸν καὶ πάντων τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰς τὰ θεῖα ἁμαρτανομένων. Celsus b. Orig. III p. 147 Sp. c. 49 p. 436 Ruae.: Οἱ μὲν ἐς τὰς ἄλλας τελετὰς καλοῦντες προκηρύττουσι τάδε ... καὶ αὖθις ἕτεροι· 'ὅστις ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους ....' Es bestehen deutliche Beziehungen zu dem anderen Terminus der Lustration, zu καθαρός. Mit ἁγνὸς φόνου (Plato legg. 759c) vgl. φόνου καθαρός Staat V 451b; ἁγνεύειν findet eine Entsprechung in καθαρεύειν (z. B. Aristoph. ran. 355: Ὃς γνώμῃ μὴ καθαρεύει; Plato ep. VIII 356e: Ἱερέα φόνου καθαρεύοντα), ἅγνισμα in κάθαρμα (s. o. S. 13), ἁγνισμός in dem üblichen Wort für „Lustration", καθαρμός (schon Aesch. Eum. 277; Herod. VII 197 g. E.: Καθαρμὸν τῆς χώρης ποιευμένων Ἀχαιῶν ... Ἀθάμαντα)[1]. In dem zuletzt angeführten Fall ist es sicher, daß καθαίρειν das Vorbild abgegeben hat, denn ἁγνισμός ist erst spät bezeugt (vgl. Passow-Cr. s. v.); und man wird geneigt sein anzunehmen, daß καθαρός überhaupt der ältere Terminus ist. Aus der früheren oder späteren Bezeugung läßt sich der Nachweis indessen nicht führen. Καθαίρειν scheint in religiösem Sinne schon in der Ilias vorzukommen[2]; doch läßt sich für ἁγνός „rein" ein nicht geringeres Alter wahrscheinlich machen.

Wie schon bemerkt, tritt die neue Bedeutung von ἁγνός in ihrer vollen Ausbildung zuerst bei den Tragikern auf. Ungefähr gleichzeitig wird sie auf ionischem Sprachgebiet durch

---

[1]) Bisweilen nimmt ἁγνός auch eine der üblichen Bedeutung von καθαρός entsprechende profane Bedeutung an. Soph. indag. 140 von den Leibern der Satyrn: Μάλθης ἄναγνα σώ[μα]τ' ἐκμεμαγμένα. Callim. iamb. fr. Ox. pap. VII Nr. 1011 V. 431: Γένειον ἁγνεύει τριχός „die Wange ist frei von Flaum"; von der Reinheit der Rede Philod. rhet. vol. I p. 189, 8 Sudh.: Οὐχ ἧττον ἁγνεύ[οντες] ἐν λέξει τῶν ἀκρῶς διατριβικῶν (vgl. Hermog. de ideis II 11, 10 bei Diels Vors. II³ S. 312, 18: Kritias sei καθαρώτερος τὴν λέξιν).

[2]) O 228: Τό ῥα (scil. τὸ δέπας) ... ἐκάθηρε θεείῳ (zur lustrativen Bedeutung des Schwefels im Epos vgl. Od. χ 481: Οἶσε θέειον, γρηῦ, κακῶν ἄκος, οἶσε δέ μοι πῦρ. Weitere Belege für καθαρός als Terminus der religiösen Reinheit bzw. Reinigung: Emped. fr. 110, 2 Diels: Καθαρῇσι ... τελέτῃσιν; Heraklit fr. 5: Καθαίρονται αἵματι μαινόμενοι; Orph. fr. 18 D.: Ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶν κοθαρά; Her. I 44: Τὸν αὐτὸς φόνου ἐκάθηρε; Plato lgg. IX 8640: Καθαρὸς τὰς χεῖρας φόνου; Eur. Ion 673: Καθαρὰν γὰρ ἤν τις ἐς πόλιν πέσῃ ξένος; Hippon. fr. 13 B.-Cr.: Πόλιν καθαίρειν.

Herodot (s. o. S. 43,3) und besonders durch die Schrift von der heiligen Krankheit[1]) bezeugt.

Weiter hinauf führt zunächst die epische Formel ἁγνῶς καὶ καθαρῶς[2]). Hymn. Hom. Apoll. 120: Ἔνθα σέ, ἤιε Φοῖβε, θεαὶ λόον ὕδατι καλῷ | ἁγνῶς καὶ καθαρῶς. Hesiod. Erg. 337: Κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν | ἁγνῶς καὶ καθαρῶς.

Man darf aber nicht glauben, hier den Ansatzpunkt der Entwicklung vor sich zu haben.

Eine früh eingetretene Verengung des Begriffes der religiösen Reinheit stellt die Bedeutung „keusch, jungfräulich" dar; die Entwicklung ist ohne weiteres verständlich: Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr spielt in den kultischen Vorschriften eine wichtige Rolle. Den Ansatz des Überganges sieht man in Wendungen wie ἁγνὸς λέχους, γάμων (s. o. S. 45), wo ἁγνός noch einfach „rein" heißt; das Wort ist dann zur Bedeutung „keusch" erstarrt: Aesch. Ag. 244: Ἁγνᾷ δ' ἀταυρωτὸς αὐδᾷ („der Jungfrau reiner Mund" Wilam.); Suppl. 695f.: Ἐκ δ' ἁγνῶν στομάτων ... φήμα; Xenophon symp. 8,15: Ἡ δὲ ψυχῆς φιλία διὰ τὸ ἁγνὴ εἶναι καὶ ἀκορεστέρα ἐστίν; Plat. legg. VIII 837c: Ἁγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἁγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου und bes. Aristot. an. hist. I p. 488b5, wo die Tiere in ἀφροδισιαστικά und ἁγνευτικά geschieden werden. Diese Abwandlung der Bedeutung „rituell rein" scheint nun schon bei Alkaios vorzuliegen; fr. 34 B.-Cr. redet er Sappho an: Ἰόπλοκ' ἄγνα μελλιχόμειδε Σάπφοι.

Über die Ethisierung der zunächst rein äußerlich-religiösen Bedeutung werden wir unten handeln; auch sie hat früh stattgefunden und scheint schon durch Pind. Ol III 34 bezeugt zu werden: Μεγάλων ἀέθλων ἁγνὰν κρίσιν („gerechte Entscheidung der Wettkämpfe"[3]).

---

[1]) C. 1 S. 273ff. Wil., besonders: Ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθαίρεσθαι ... καὶ ἁγνίζεσθαι; τὸ θεῖον ... τὸ καθαῖρον καὶ ἁγνίζον καὶ ῥύμμα γινόμενον ἡμῖν, ὅρους ... τῶν ἱερῶν ... ἀποδείκνυμεν, ὅπως ἂν μηδεὶς ὑπερβαίνῃ, ἢν μὴ ἁγνεύῃ; ἐσιόντες περιρραινόμεθα, .. ὡς .. εἴ τι καὶ πρότερον ἔχομεν μύσος, τοῦτο ἀφαγνιούμενοι.

[2]) In σεμνῶς καὶ καθαρῶς umgewandelt, anscheinend unter dem Zwange der Akrostichis, im Androgynenorakel bei Phlegon mirab. c. 10 (Diels Sib. Bl. S. 112) V. 18: Κέλευ' Ἀχαϊστὶ τάδ' ἔρδειν | ἀθανάτων βασίλισσαν ἐπευχομένας θυέεσσιν | σεμνῶς καὶ καθαρῶς (vielleicht in Anlehnung an die Hesiodstelle).

[3]) Vgl. Pind. Isthm. V 23 τέτραπται θεοδότων ἔργων κέλευθον ἂν καθαράν.

In vorliterarische Zeit würde ein leider nicht ganz sicheres Zeugnis der Bedeutung *rein* führen.

Am strengsten muß die Reinheit von Blutschuld beobachtet werden (vgl. o. S. 22ff.). Es liegt in der Natur der Sache, daß die Tragödie von diesem tragisch wirksamen Motiv häufig Gebrauch macht und das Wort ἁγνός oft dementsprechend verwendet. Vgl. Aesch. Ch. 986: Ἄναγνα μητρὸς ἔργα τῆς ἐμῆς. Eum. 286 ruft Orestes ἀφ' ἁγνοῦ στόματος Athene an, nachdem er durch Apollon gereinigt worden ist. Soph. OR 823: Ἆρ' οὐχὶ πᾶς ἄναγνος; 1381 τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐκ θεῶν φανέντ' ἄναγνον (Oedipus von sich selbst); OC 944 nennt Kreon den Oedipus ἄνδρα καὶ πατροκτόνον κἄναγνον; Trach. 258: Ὅθ' ἁγνὸς ἦν (es handelt sich um die Reinigung des Herakles vom Morde des Iphitos; Schol. z. St: Ὅτε ἡγνίσθη (codd. ἥγνισεν) ἀπὸ τοῦ φόνου, ὅ ἐστιν, ὅτε ἐπλήρωσε τὴν ὑπὲρ τοῦ φόνου δουλείαν); Eur. El. 975: Μητροκτόνος νῦν φεύξομαι τόθ' ἁγνὸς ὤν. Orest 1602: Ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. — ἀλλ' οὐ τὰς φρένας (gemeint ist Menelaos, der Orestes töten will). — Das Gleiche gilt von der Bedeutung des Wortes in den Reden des Antiphon, die ja sämtlich von Mordprozessen handeln (die Belege s. o. S. 23, 1 u. 15, 4).

Das Wort ἁγνίζειν tritt als terminus technicus der Mordsühne neben καθαίρειν. Vgl. Eur. El. 794: Ἀλλ' εἶπ' Ὀρέστης· ἀρτίως ἡγνίσμεθα; Herc. 940: Ἐπὶ τοῖσι νῦν θανοῦσιν ἁγνιῶ χέρας; 1324 Theseus zu Herakles: ἐκεῖ χέρας σὰς ἁγνιῶ μιάσματος; Iph. T. 1039: Πόντου σὲ πηγαῖς ἁγνίσαι βουλήσομαι; Orest. 429: Οὐδ' ἥγνισαι σὸν αἷμα κατὰ νόμον χεροῖν; Diphilos CGF IV p. 416: Προιτίδας ἁγνίζων κούρας; Plut. Thes. c. 12: Δεομένου καθαρθῆναι τοῖς νενομισμένοις ἁγνίσαντες; Romul. c. 24: Ἐκδοθέντων δὲ τῶν φονέων καὶ κολασθέντων παρ' ἀμφοτέροις, ἐλώφησαν ἐπιδήλως τὰ δεινά. καὶ καθαρμοῖς ὁ Ῥωμύλος ἥγνισε τὰς πόλεις [1]).

---

[1]) Einen merkwürdigen, sonst nirgends nachweisbaren Unterschied zwischen ἁγνίζειν und καθαίρειν macht Plut. Qu. rom. I, wo auf die Frage: Διὰ τί τὴν γαμουμένην ἅπτεσθαι πυρὸς καὶ ὕδατος κελεύουσι; unter anderem geantwortet wird: Διότι τὸ πῦρ καθαίρει, καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει (πυρὶ ἁγνίζειν z. B. Eur. Herc. 1145). Nicht annehmbar ist nach dem oben Gesagten Eitrems Erklärung dieser Stelle (vgl. Weinreich, Hermes LXI 1921 S. 327) καθαίρειν hebe die negative, ἁγνίζειν die positive Seite der Reinigung hervor. Vielleicht könnte man diese Differenzierung aus dem „Streben nach Variation des Ausdrucks in Koordinationsverhältnissen" (W. Schmidt, Attizismus 1893 S. 317)

Schon die Ilias bietet nun ein Zeugnis für diese Bedeutung des Wortes ἁγνός, vorausgesetzt, daß die Emendation,

---

erklären; ich entnehme den Sammlungen Schmidts folgende Beispiele: Aelian. NA 377, 5: Ἀποδιδράσκουσι δὲ τὸν νότον καὶ φεύγουσι τὸν βορρᾶν; Philostr. Ap. 142, 32: Ἐς Ἀμφιάρεώ τε καὶ Τροφωνίου ἐβάδισε καὶ ἐς τὸ Μουσεῖον ἀνέβη. Immerhin bleibt die scharfe Antithese des Plutarch merkwürdig. — Anders zu beurteilen LXX Num. 31, 22: Πᾶν πρᾶγμα ὃ διελεύσεται ἐν πυρί, καὶ καθαρισθήσεται, ἀλλ' ἢ τῷ ὕδατι τοῦ ἁγνισμοῦ ἁγνισθήσεται. καὶ πάντα ὅσα ἐὰν μὴ διαπορεύηται διὰ πυρός, διελεύσεται δι' ὕδατος. Hier ist die Unterscheidung der Worte dadurch hervorgerufen, daß καθαρίζειν stehende Wiedergabe von טָהֵר, ἁγνίζειν von חָטָא ist (letzteres nur in Num., sonst von קָדַשׁ, in II Chr. auch von טָהֵר); diese Entsprechung liegt auch hier vor. — In Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ἁγνός bedeutet ἁγνίζειν „weihen" bei Eur. Alc. 75f.: Ἱερὸς γὰρ οὗτος τῶν κατὰ χθονὸς θεῶν | ὅτου τόδ' ἔγχος κρατὸς ἁγνίσῃ τρίχα. Das Abschneiden der Locke hat eine magische Wirkung: wie sein Körperteil ist der Mensch selbst dem Hades verfallen (dem scheint zu entsprechen V. 1145f.: Πρὶν ἂν θεοῖσι τοῖσι νερτέροις | ἀφαγνίσηται: es muß eine „Entweihung" stattgefunden haben). Weihung an die Unterirdischen, die Toten, bezeichnet ἁγνίζειν auch Apoll. Rh. II 926: Σθενέλου τάφον ἀμφεπένοντο | χύτλα τε οἱ χεύοντο. καὶ ἥγνισαν ἔντομα μήλων, und Soph. Ant. 196: Τάφῳ τε κρύψαι καὶ τὰ πάντ' ἐφαγνίσαι, | ἃ τοῖς ἀρίστοις ἔρχεται κάτω νεκροῖς. In beiden Fällen ist ἁγνίζειν identisch mit ἐναγίζειν. (Die Erklärung von Bruhn zu Ant. l. c. ist mir sehr unwahrscheinlich: von der Grundbedeutung „reinigen" aus erklärt er die Bedeutung „opfern" als die Tätigkeit bezeichnend, durch die wir ἁγνοί werden).

Wo es sich um die Bestattung des Toten handelt, kann man ἁγνίζειν ebensowohl als „dem Hades weihen" (vgl. Rohdes Auffassung der Leichenverbrennung) wie „reinigen" (d. h. durch Bestattung oder Verbrennung das Miasma beseitigen), oder schließlich „(den Toten) reinigen" verstehen (daß der Grieche im Zustande religiöser Reinheit in den Hades eingehen will, zeigen die orphischen Goldplättchen fr. 18 19 Diels und Aesch. Spt. 1017 [o. S. 20 besprochen; hier ist orphischer Einfluß nicht ausgeschlossen]). Vgl. Soph. Ant. 545: Θανεῖν τε σὺν σοὶ τὸν θανόντα θ' ἁγνίσαι; Eur. Sppl. 1211: (νεκρῶν) σῶμαθ' ἥγνισται πυρί; Orest. 40: Θανοῦσα μήτηρ πυρὶ καθήγνισται δέμας; Soph. Ant. 1080ff.: Ἐχθραὶ δὲ πᾶσαι συνταράσσονται πόλεις | ὅσων σπαράγματ' ἢ κύνες καθήγνισαν | ἢ θῆρες ἤ τις . . . οἰωνὸς φέρων | ἀνόσιον ὀσμήν. Bruhn: καθαγνίζειν heiße „völlig rein machen"; das was die Tiere der Leiche antäten, werde mit bitterem Sarkasmus so bezeichnet. Die Stelle ist vielleicht ungezwungener so zu verstehen, daß καθαγνίζειν einfach „weihen", „bestatten" bedeutet; denn die Leichentiere sind ἔμψυχοι τάφοι. (Bruhn paraphrasiert dann auch: „die letzten Ehren erweisen"). — Man hat auch καθήγνισαν in καθήγισαν geändert, um verstehen zu können: die Tiere befleckten die Toten mit ἄγος. Aber einmal bedeutet καθαγίζειν nie „unrein machen" (Schol. Aristoph. Plut. 681 unsicher), und dann sind in erster Linie die Toten selbst unrein, die Tiere werden es erst durch Berührung mit ihnen.

die K. O. Müller an der betreffenden Stelle vorgenommen hat, zu Recht besteht. Ω 480ff. lautet nach der handschriftlichen Überlieferung:

> Ὡς δ' ὅτ' ἂν ἄνδρ' ἀάτη πυκίνη λάβῃ, ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ
> φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον,
> ἀνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσοράοντας.

K. O. Müller setzte für ἀφνειοῦ in den Text ἁγνίτεω auf Grund eines Scholions des Townleianus z. St: Τὸν δὲ καθαίροντα καὶ ἁγνίτην ἔλεγον. Natürlich ist diese Konjektur keineswegs sicher. Schon Lobeck[1]) hat betont, daß aus der Fassung des Scholions nicht klar hervorgeht, ob der Scholiast das ἁγνίτης seinem Homertext entnommen habe oder nur eine Glosse anführe. Für die Vermutung K. O. Müllers ließe sich höchstens geltend machen, daß der überlieferte Text keinen glatten Sinn ergibt: es kann doch nicht gemeint sein, daß der Flüchtige den Reichen bittet, die Mordbuße für ihn zu bezahlen, damit er in die Heimat zurückkehren könne. Der Zusammenhang des Vergleiches macht die Sachlage auch nicht klarer; das Tertium wird durch das θάμβος gebildet, „Staunen“ oder „Befremden, Entsetzen“. Erstere Bedeutung paßt am ungezwungensten zu der erzählten Begebenheit: Achilleus und seine Umgebung staunen bewundernd den göttergleichen Priamos an, der die Knie des Achill umschlingt; aber im Falle des landflüchtigen Mörders hat das keinen Sinn. Es scheint, daß sich das Staunen lediglich auf die Plötzlichkeit bezieht, mit der Priamos und der Verbannte erscheinen; wenn hierbei religiöse Motive mitspielen, — die Versammelten glauben, daß ein Gott oder ein Dämon plötzlich in ihrer Mitte erscheine[2]), so könnte die Vorstellung nachklingen, daß der Mörder von den Erinyen verfolgt oder von einem Rachedämon besessen ist.

Jedenfalls läßt sich nichts Positives gegen die Hypothese K. O. Müllers vorbringen. Lobecks Bedenken wegen der Wortbildung, die in der homerischen Gräcität noch nicht möglich sei, hat neuerdings E. Fränkel zurückgewiesen, der für Müllers

---

[1]) *Paralipomena* 1832 p. 51 not. 52.

[2]) Vgl. O. Immischs Deutung der Wendung οὐ μὲν γάρ τί σε πεζὸν ὀΐομαι ἐνθάδ' ἱκέσθαι (Od. α 173 u. ö.): Arch. f. Rel. XIV 1911 S. 461ff.

Emendation eintritt[1]); es bleibt noch der Einwand, daß bei Homer Mordreinigung sowie die Voraussetzung dafür, die Vorstellung von der Unreinheit des Mörders, völlig fehlten[2]). Hier ist nun der eigentümliche Charakter der homerischen Religiosität zu berücksichtigen: der Rationalismus des ionischen Adels, die blutigen Kämpfe, die sich im Epos widerspiegeln und in denen der Tod etwas Alltägliches ist, mußten Gleichgültigkeit gegen Blutvergießen und ein Schwinden etwa vorhandener Vorstellungen von der befleckenden Wirkung des Mordes zur Folge haben. Um so bedeutsamer ist es, wenn sich trotzdem Spuren derartiger Vorstellungen finden; sie sind nicht etwa als Ansätze einer Entwicklung aufzufassen, deren Höhepunkt die apollinische Sühnereligion darstellen würde; vielmehr sind sie nur als Rudimente aus einer Epoche verständlich, in der sie ebenso lebendig waren wie in späterer Zeit[3]). Tatsächlich finden sich Spuren. Es wird allgemein zugegeben, daß dem homerischen Epos eine wenn auch stark zurücktretende Kathartik nicht fremd ist[4]), und es dürfte kaum angängig sein, einen prinzipiellen Unterschied zu machen zwischen jenen unscheinbaren Bräuchen und der Katharsis als fester, durch Sakral- und Zivilgesetz sanktionierter Institution. Auch von diesen scheint sich ein Rudiment erhalten zu haben. Od ψ. 118 heißt es: Καὶ γάρ τίς ϑ' ἕνα φῶτα κατακτείνας ἐνὶ δήμῳ, | ᾧ μὴ πολλοὶ ἔῶσιν ἀοσσητῆρες ὀπίσσω, | φεύγει πηούς τε προλιπὼν καὶ πατρίδα γαῖαν. Die übliche Erklärung, daß der Mörder, der die Mordbuße nicht zahlen könne, aus Furcht vor der Rache der Verwandten in die Verbannung gehe, ist hier unmöglich, und daß an ein Eingreifen irgendwelcher staatlicher Körperschaften nicht zu denken ist, bemerkt Schoemann selbst (a. O. S. 47)[5]); daher wird die Stelle kaum anders

[1]) Geschichte der griech. Nomina auf -τωρ -της -τηρ II 1911 S. 128, 1.

[2]) Vgl. Rohde, Psyche I³ 271, 1; Schoemann-Lips., Griech. Alt. I⁴ 1897 S. 46 ff.

[3]) Daß attische und ionische Religion im Grunde nicht so verschieden gewesen seien, wie meist angenommen werde, betont R. Wünsch, Arch. f. Rel. XIV 1911 S. 586. — Vgl. auch Rudolf Borchardt, Schriften: Prosa I 1920 S. 109 f.

[4]) Th. Wächter S. 5. — Vgl. o. S. 22 u. 45, 2.

[5]) Die Argumentation, mit deren Hilfe er sich S. 48 aus dem Dilemma zu helfen sucht, wird man als eine sehr fragwürdige bezeichnen dürfen.

aufzufassen sein als andere Reste altertümlichen Glaubens bei Homer: als eine verblaßte Erinnerung an die Verbannung des Mörders aus dem Lande, das durch seine Anwesenheit befleckt worden wäre[1]).

Es ist also nicht unmöglich, daß die vorhomerische Zeit ein ἁγνίτης in der Bedeutung des später allein gebräuchlichen καθαρτής gekannt hat und daß sich noch in den homerischen Gedichten Spuren davon finden.

Das Wort taucht später wieder auf. Lykophron nennt das Salz mit Rücksicht auf seine kathartische Eigenschaft σύνδορπον Αἰγαίωνος ἁγνίτην πάγον (Alex. 135); nach Paus. III 14, 7 führte Asklepios in Lakedämon den Kultbeinamen ἁγνίτης (sachlich liegt vielleicht Einfluß des Apollonkultes vor, hinsichtlich des Terminus kaum, da das Wort nirgends als Beiname des Apollon bezeugt ist)[2]). Bei Pausanias ist offensichtlich, für die Alexandra wegen des sprachlichen Charakters des Gedichtes sehr wahrscheinlich, daß das Wort, wenn auch nur indirekt, aus lokaler Kultsprache stammt, die sehr altes Gut erhalten haben kann.

III.

So spärlich und so unsicher die ältesten Zeugnisse, insbesondere das zuletzt besprochene, sind, man muß damit rechnen, daß das Wort ἁγνός schon in vorliterarischer Zeit die Bedeutung *rein* angenommen haben kann. Dies ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Beurteilung des Problems, dem wir uns jetzt zuwenden: der Frage, in welcher Weise der Übergang von der ursprünglichen Bedeutung zur sekundären erfolgt ist. Wir dürfen nicht erwarten beobachten zu können, wie der Bedeutungswandel sich allmählich vollzogen hat, sondern können nur auf Grund der Zusammenhänge zwischen Heiligkeit und Reinheit, wie sie sich in der griechischen Religion nach den ältesten Quellen darstellen, sowie mit Hilfe von Verwendungsarten des Wortes, die sich als Zwischenglieder der Entwicklung erhalten haben sollten — denn in

---

[1]) H. Usener sieht in der Figur des Thersites den Typ eines Pharmakos (Stoff d. gr. Epos 42ff. = Kl. Schr. IV 239ff.); ist das glaubhaft, so liegt auch hier ein kaum noch verstandenes Rudiment alter Sühnriten vor.

[2]) Die Belege aus Glossenwerken bei Passow-Cr. s. v.

der ältesten Zeit gehen ja die beiden Bedeutungen nebeneinander her —, Rückschlüsse auf die Art des Vorganges ziehen; auch dies jedoch nur unter der Voraussetzung, daß die betreffenden religiösen Vorstellungen seit der Zeit, als der Übergang erfolgte, keine wesentlichen Veränderungen erlitten haben.

Die religiöse Reinheit, die das Wort ἁγνός in sekundärer Bedeutung bezeichnet, ist, wie wir gesehen haben, eine durchaus negative Eigenschaft: Freiheit von religiöser Befleckung jeder Art (am deutlichsten wird das durch die oben gegebenen Belege für Verbindung des Wortes mit dem Genitiv). Damit scheiden von vornherein alle Erklärungen als unwahrscheinlich aus, die von der religiösen Reinheit als asketischer Tugend, als Quelle göttlicher Kraft, ausgehen. Der Übergang wäre ja am leichtesten zu verstehen, wenn der reine Mensch Scheu erweckte eben wegen seiner Reinheit, insofern ihn diese mit magischen Kräften ausstattete. Fehrle hat S. 54f. einige Belege für den Glauben angeführt, daß Reinheit besondere Macht verleihe; doch handelt es sich um späte und meist auf nichtgriechische Bräuche sich beziehende Zeugnisse. Dasselbe gilt von den Ausführungen De Jong's[1]), auf die Fehrle verweist (sie beziehen sich fast ausschließlich auf hellenistisch-orientalische Magie); zudem verleiht hier und in den von Fehrle S. 50, 6 aus Zauberpapyri beigebrachten Belegen des Wortes ἁγνεία die Reinheit gar keine positive Macht — etwa als Mittel, durch das der Magier Götter und Dämonen zum Gehorsam zwänge (dazu dienen vielmehr Zauberworte u. dgl.) —, sondern bedeutet nur ein Schutzmittel, ein Prophylakterion gegen dämonische Angriffe. Man könnte also höchstens daran denken, daß der reine Mensch ἁγνός d. i. *zu scheuen* ist, insofern die Dämonen sich nicht an ihn heranwagen; von einer derartigen Vorstellung findet sich indessen keine Spur, am wenigsten in der altgriechischen Religion (singulär Aesch. Eum. 1001: Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἅζεται πατήρ; vgl. o. S. 8).

Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die Verknüpfung, in der Reinheit und Göttlichkeit bzw. Gottgleichheit des Menschen bisweilen in der altgriechischen Mystik erscheinen, den Bedeutungsübergang verursacht haben sollten. Die Gött-

[1]) Das antike Mysterienwesen² 1919 S. 102 136ff. 175.

lichkeit des Menschen wird durch ἔνθεος (Rohde, Psyche II² 19ff.), θεῖος (ebd. 285,3), auch durch ἱερός[1]) bezeichnet, aber nie durch ἁγνός. Denn jene Termini beziehen sich auf einen Ausnahmezustand, der in älterer Zeit nur wenigen religiösen Sekten und Einzelpersönlichkeiten als das Ziel des menschlichen Lebens gegolten hat (vgl. Rohde ll. cc.); die ἁγνεία dagegen ist bis zu einem gewissen Grade eine bürgerliche Tugend, ein durch die Rücksicht auf das Wohl des Mitmenschen von jedem geforderter Normalzustand. Es würde unverständlich bleiben, wie das Wort aus Einzelströmungen in den Mittelpunkt der Staats- und Volksreligion hätte gelangen können.

Eher könnte man daran denken, daß ἁγνός als Epitheton der Gottheit den Bedeutungswandel erfahren habe, nachdem die zunächst nur vom Menschen geforderte Reinheit auf den Gott übertragen worden war; denn wie wir sahen (o. S. 19, 22f.) spielt in der griechischen Religion schon früh die Scheu, die Reinheit der Götter zu beflecken, eine Rolle — Scheu hier schon mehr im Sinne ehrfürchtigen Respekts —: der Gott ist also zu scheuen, insofern er rein ist; die Verwendung des

---

[1]) Neben der am deutlichsten hervortretenden Bedeutung *heilig, geweiht* (so stets, wenn mit dem Genitiv verbunden), dient ἱερός schon in ältester Zeit zur Bezeichnung einer positiven Heiligkeit im Sinne von θεῖος, „göttlich"; vgl. Ilias O 39: Σή θ' ἱερὴ κεφαλή (Hera zu Zeus) Hesiod Th. 21: Ἀθανάτων ἱερὸν γένος; Aspis 201; Aristoph. Th. 1065: Ὦ Νὺξ ἱερά; in diesem Sinne von Menschen gebraucht bei Plato Staat III 398a: Προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν (im Hellenismus ist dieser Sprachgebrauch sehr häufig, vgl. unten). — Wenn in der Mysterieninschrift von Andania (IG V, 1 1390, Ziehen Nr. 58; vgl. PW VIII Sp. 1471) die Mysten οἱ ἱεροὶ καὶ αἱ ἱεραί genannt werden (vgl. IG XII 3, 1098 Melos, über Nische mit Tyche und Pluton: Ἀγαθὴ | τύχη Μήλου | εἵλεως Ἀλε|ξάνδρῳ κτίστῃ | εἱερῶν μυστῶν), so ist nicht zu entscheiden, ob das einfach heißen soll „die Geweihten" (so Ziehen Nr. 46, Iobakchengesetz von Athen 178 n. Chr., ἱερὸς παῖς; über die nicht klare nähere Bedeutung vgl. Ziehen z. St.), oder ob es ausdrückt, daß die Mysten durch Weihe und Verkehr mit der Gottheit göttlichen Wesens teilhaftig geworden sind. Daß letzteres möglich ist, scheint aus Aristoph. ran. 652 hervorzugehen. Xanthias wird geprügelt, um festzustellen, ob er der Gott Dionysos sei, für den er sich ausgibt; er muß schreien, erklärt aber tapfer: Οὐ μὰ Δί' (scil. ὠδυνήθην) ἀλλ' ἐφρόντισα | ὁπόθ' Ἡράκλεια τἀν Διομείοις γίγνεται. Der Exekutor bemerkt darauf anerkennend: Ἄνθρωπος ἱερός (vgl. Schol. z. St.: Ἀποδέχεται αὐτὸν ὁ τύπτων ὡς δερόμενον καὶ φροντίζοντα τῶν μυστηρίων).

Wortes zur Bezeichnung der entsprechenden Eigenschaft des Menschen war dann ohne weiteres möglich[1]). Es ist indessen sehr fraglich, ob die Reinheit schon so früh zu einem wesentlichen Bestandteil der Gottheitsvorstellung geworden ist, wie man in diesem Falle voraussetzen müßte.

Die einfachste und natürlichste Lösung scheint mir folgende zu sein.

Das Wort ἁγνός bezeichnet nicht nur die Reinheit des Menschen, sondern auch die Unberührtheit und Makellosigkeit kultischer Objekte, vor allem des Tempels selbst. Deutlich ist diese Bedeutung Aesch. Eum. 715f. (die Eumeniden zu Apollon): 'Αλλ' αἱματηρὰ πράγματ' οὐ λαχὼν σέβεις, | μαντεῖα δ' οὐκέθ' ἁγνὰ μαντεύσῃ νέμων. Pers. 611: Βοός τ' ἀφ' ἁγνῆς λευκὸν ... γάλα (vgl. 613: Παρθένου πηγῆς μέτα 614: 'Ακήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο | ποτόν); wohl auch Ag. 94: Χρίματος ἁγνοῦ („keuschen Öls" Wilamowitz). Es ist meist nicht zu entscheiden, ob das Wort noch die *Heiligkeit* oder schon die *Reinheit* des Heiligtums bezeichnet[2]), eben weil die beiden Begriffe hier fast identisch sind: eines der wichstigsten Tabus, die das Heiligtum umgeben, ist das Gebot, seine Reinheit nicht zu beflecken; weil es rein ist, stellt es einen Gegenstand der Scheu dar[3]). Eur. Iph. T. 972 heißt es, die Eumeniden verfolgten den Orestes,

---

[1]) Der Einwand, den Fehrle S. 53 gegen diese früher von Wobbermin gegebene Erklärung erhebt, ist nicht berechtigt. Es ist gewiß richtig, daß die ἁγνεία eine Eigenschaft ist, die vom Menschen auf den Gott übertragen wurde; aber Sache und Terminus sind wohl zu scheiden, und letzterer kann sehr wohl den entgegengesetzten Weg genommen haben.

[2]) Vgl. Alkman Parth. fr. I B.-C.: Καὶ ναὸς ἁγνὸς εὐπύργω Σεράπνας; Pind. Pyth. IV 204: 'Αγνὸν Ποσειδάωνος ... ἐνναλίου τέμενος; Ol. V 10: Ὦ πολιάοχε Πάλλας, ἀείδει μὲν ἄλσος ἁγνόν; Aesch. Spt. 277: Δαΐων ἐσθήματα | στέψω λάφυρα ... ἁγνοῖς δόμοις; Sppl. 100: Ἡ μέγ' ἄνω φρόνημά πως | αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἑδράνων ἀφ' ἁγνῶν; Eur. fr. 224 N² (Antiope): 'Αγνὸν ἐς Θήβης πέδον; Trag. inc. fr. 424 N²: Σηκὸν εἰς ἁγνὸν θεοῦ.

[3]) Vgl. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften passim. — Interessant ist, daß eine dort S. 32 mitgeteilte Notiz des Pausanias über das Verbot, im heiligen Hain des Asklepios zu Epidauros zu gebären, durch einen der bekannten inschriftlich erhaltenen Heilungsberichte bestätigt wird. IG IV 951 Z. 1ff.: eine Frau, die drei Jahre schwanger war, ἐνεκάθευδε ἐν τῷ ἀβάτῳ· ὡς δὲ τάχιστα ἐξῆλθε ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐγένετο, κόρον ἔτεκε. ὃς εὐθὺς γενόμενος αὐτὸς ἀπὸ τᾶς κράνας ἐλοῦτο κτλ.

ἕως ἐς ἁγνὸν ἦλθον αὖ Φοίβου πέδον, | καὶ πρόσθεν ἀδύτων ἐκταθείς, νῆστις βορᾶς, | ἐπώμοσ' αὐτοῦ βίον ἀπορρήξειν θανὼν κτλ. Das Heiligtum des Apollon ist rein und daher für die Dämonen der Blutrache ἄβατον, *tabu;* beides kann das Wort ἁγνός hier bezeichnen. Bei Kallim. iamb. fr. Ox. pap. VII Nr. 1011, Callim. fragm. ed. R. Pfeiffer frg. 9 V. 218ff., 235 rühmt sich der Lorbeer gegenüber dem Ölbaum, er werde nicht bei Bestattungen verwandt: "Ἁγνὴ γάρ εἰμι· κοὐ πατεῦσί μ' ἄνθρωποι· | ἱρὴ γάρ εἰμι.' Der reine Gegenstand ist somit zugleich ein Gegenstand der Rücksichtnahme, der Scheu.

Wir haben oben (S. 25) darauf hingewiesen, daß die reinen Elemente, Wasser und Feuer, tabu sind. Sie erhalten häufig das Epitheton ἁγνός; Simonid. fr. 27: Ἔνθα χερνίβεσσιν ἀρύεται | Μοισᾶν ... ὑπένερθεν ἁγνὸν ὕδωρ (vgl. fr. 28: ἁγνᾶν ... χερνίβων); Pind. Isth. VI 74: Δίρκας ἁγνὸν ὕδωρ, τὸ βαθύζωνοι κόραι ... ἀνέτειλαν; Aesch. Prom. 434: Παγαί θ' ἁγνορύτων ποταμῶν; fr. 300, 6: Αἴγυπτος ἁγνοῦ νάματος πληρουμένη; Eur. Hyps. fr. 60 col. 1 V. 61 Arn.: Δι' ἁγνῶν ῥευμάτων. — Pind. Pyth. I 20: Πυρὸς ἁγνόταται ... παγαί (des Aetna); Eur. Hel. 810ff.: Αἴγισθος ... τρίχα ταμὼν | ἐφ' ἁγνὸν πῦρ ἔθηκε δεξιᾷ.

Das Wort ἁγνός kann hier ebensowohl *rein* wie *heilig* bedeuten; letzteres liegt vielleicht näher, da meist die Göttlichkeit der Elemente betont wird. In diesem Sinne erhalten Wasser und Feuer das Epitheton σεμνός „heilig“ [1]); vgl. Eur. Iph. T. 401: Ῥεύματα σεμνὰ Δίρκης; Tro. 201: Σεμνῶν ὑδάτων; Phoen. 1175: Τὸ σεμνὸν πῦρ Διός; Bakch. 1083: Φῶς σεμνοῦ πυρός (Soph. Rhizot. fr. 492: Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν, | τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος).

Mit der Wendung ἁγνὸν φῶς [2]) läßt sich vergleichen ἱερὸν φῶς Hes. Erg. 339 (ὅταν φάος ἱερὸν ἔλθῃ) und Aesch. Eum. 1005 (πρὸς φῶς ἱερὸν τῶνδε προπομπῶν), andererseits φῶς καθαρόν (Pind.

[1]) In der berühmten Rede der Aphrodite in den Danaiden des Aischylos (fr. 44) wird der Himmel ἁγνός genannt (ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα); Euripides ersetzt in seiner Travestie der Stelle das ἁγνός durch σεμνός (fr. inc. 898, 1f.: Ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος | ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο.

[2]) Pind. fr. 153 (125): Ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας; Soph. El. 86: Ὦ φάος ἁγνὸν καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ; Eur. Hipp. fr. 443 N[2]: Ὦ λαμπρὸς αἰθὴρ ἡμέρας θ' ἁγνὸν φάος.

P. VI 14: Φάει ἐν καθαρῷ; IX 90: Χαρίτων . . μήτε λίποι καθαρὸν φέγγος; fr. 142 (106), 3: Καθαρὸν ἀμέρας σέλας); mit Aesch. Pr. 280: Αἰθέρα θ' ἁγνὸν πόρον οἰωνῶν Eur. Melan. fr. 487: Ὄμνυμί θ' ἱερὸν αἰθέρ' οἴκησιν Διός; mit IG XIV 433 (Tauromenium): Ἑστίᾳ ἁγνὸν βωμόν, vgl. einerseits Ilias B 305: Ἱεροὺς κατὰ βωμούς [1]), andererseits Aesch. Sppl. 654: Καθαροῖσι βωμοῖς θεοὺς ἀρέσονται.

Als Epitheton kultischer Objekte und der reinen Elemente konnte ἁγνός somit ohne Schwierigkeit die Bedeutung *religiös rein* erhalten. Für den Griechen ist nun die Reinheit des Menschen von dieser „objektiven" Reinheit nicht verschieden. Die Unreinheit des Menschen zerstört die Reinheit des Heiligtumes; Wasser reinigt den Menschen. Theophrast stellt bei Porph. de abst. II 19 die Reinheit des menschlichen Körpers mit der Reinheit des Opfers [2]) zusammen: Ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὸν ἀμφιεσαμένοις οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσι πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἁγνόν. § 31 f. stellt er die Forderung auf, das Leben des Menschen müsse rein sein wie ein Opfer: Βίος ἵνα καθάπερ ἁγνὰ θύματα τῷ δαιμονίῳ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστος ἀπαρχόμενος τύχῃ τῆς ὁσίας καὶ τῆς παρὰ θεῶν ὠφελίας. Daher konnte das Wort, sobald es die Reinheit von Kultgegenständen bezeichnete, ohne weiteres auch auf den Menschen angewandt werden. Dabei braucht keinerlei Übertragung stattgefunden zu haben. Wir haben gesehen, daß diejenigen, die im Schutze des Gottes stehen, in erster Linie die Schutzflehenden (o. S. 7 und 40), aber auch Priester (S. 7) und überhaupt kultisch tätige Personen (S. 15) Gegenstand des *ἅγος sind: sie sind dem Gotte geweiht, gehören zu seinem Eigentum nicht anders als geweihte Gegenstände. Daher ist es erforderlich, daß sie ebenso rein sind wie die Sphäre des Heiligen, in die sie eintreten. Die Reinheit der Kultpersonen unterscheidet sich von der

---

[1]) Ferner Hesiod Erg. 136: Μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς.

[2]) Hier bezeichnet ἁγνός nicht das unblutige Opfer wie sonst bisweilen: Thuk. I 126, 2 (bei den Diasien opferten die Athener πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' ⟨ἁγνὰ⟩ θύματα ἐπιχώρια). Plato legg. VI 782c: Θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς ζῷα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς μιαίνειν; vielleicht auch Xenoph. symp. 8, 9: Θυσίαι τῇ μὲν Πανδήμῳ ῥᾳδιουργότεραι, τῇ δὲ Οὐρανίᾳ ἁγνότεραι. Hier könnte indessen ἁγνός im Gegensatz zu ῥᾳδιουργός auch den Ernst, die Heiligkeit des Opfers bezeichnen.

Reinheit der Kultdinge höchstens dadurch, daß sie von ihrem Träger gewahrt oder vernachlässigt werden und insofern als eine subjektive bezeichnet werden kann; insofern dagegen die Reinheit des kultisch tätigen Menschen von seiner Umgebung abhängig ist, fällt sie mit der objektiven Reinheit zusammen und steht in derselben Beziehung zur religiösen Scheu wie jene: die geweihte, reine Person ist für den Mitmenschen ein Gegenstand der Scheu, weil er sich hüten muß, ihre Reinheit, deren Antastung der Gott ahndet, zu beflecken[1]).

Tatsächlich ist nun aber überall, wo ἁγνός die subjektive Reinheit bezeichnet, jede Beziehung zur religiösen Scheu geschwunden. Im Gegenteil, der Mensch, der ἁγνός ist, ist allein derjenige, mit dem man umgehen darf. So tritt das Wort in schroffen Gegensatz zum Tabu, am deutlichsten Soph. OC 37: der Xenos bezeichnet einen den Eumeniden geweihten Hain, den er V. 39 ἄθικτος οὐδ' οἰκητός nennt, als χῶρος οὐχ ἁγνὸς πατεῖν[2]). Dieselbe Bedeutung „religiös nicht verboten, erlaubt" hat ἁγνός Eur. Heraklid. 1011. Eurystheus sagt: Νῦν οὖν ἐπειδὴ μ' οὐ διώλεσαν τότε | πρόθυμον ὄντα, τοῖσιν Ἕλλησιν νόμοις | οὐχ ἁγνός εἰμι τῷ κτανόντι κατθανών. So wie die Stelle überliefert ist, kann man nur verstehen: „Ich bin ein οὐχ ἁγνός für den Mörder nach meinem Tode." Οὐχ ἁγνός müßte dann soviel wie ἄγος bedeuten, was kaum möglich ist. Man erwartet: „Es ist niemandem erlaubt mich zu töten"; Elmsley schrieb daher κατθανεῖν für κατθανών. Dann hat aber das τῷ κτανόντι keinen

---

[1]) Vgl. Eur. Iph. T. 788f.: Μέν', οὐ δικαίως τῆς θεοῦ τὴν πρόσπολον | χραίνεις ἀθίκτοις περιβαλὼν πέπλοις χέρα. — Das ist das eine Motiv der kultischen Keuschheitsvorschriften; vgl. Fehrle passim, bes. S. 222ff. — In einem derartigen Zusammenhang, freilich ohne einen Nachklang der ursprünglichen Bedeutung, fällt das Wort ἁγνός bei Menand. Epitrep. 223. Eine Hetäre klagt (V. 215ff.): Ἐρᾶσ[θαι μὲν ἐδόκουν], | θεῖον δὲ μισεῖ μῖσος ἄνθρωπός μέ τι. | οὐκέτι μ' ἐᾷ γὰρ οὐδὲ κατάκεισθαι, τάλαν, | παρ' αὐτὸν, ἀλλὰ χωρίς, und knüpft daran die Bemerkung (V. 221ff.): Ἐπεὶ τό γ' ἐπὶ τούτῳ τὸ τῆς θε[ο]ῦ φέρειν | κανοῦν ἔμοιγ' οἷόν τε νῦν ἐστ', ὦ τάλαν. | ἁγνὴ γάμων γάρ, φασίν, ἡμ[έ]ραν τρίτην | ἤδη κάθημαι.

[2]) ἁγνός hat hier dieselbe Bedeutung wie ὅσιος bei Aristoph. Lys. 743: Ὦ πότνι' Εἰλείθυι', ἐπίσχες τοῦ τόκου, | ἕως ἂν εἰς ὅσιον μόλω' γὼ χωρίον. Über den Bedeutungsübergang heilig-profan bei ὅσιος vgl. Wilamowitz, Platon I (1918) S. 61f.

Sinn mehr. Wenn der Text nicht verderbt ist, so wird eine Kontamination der beiden Gedanken anzunehmen sein. —

Um dieses Umschlagen des Terminus in eine gegenteilige, nicht-religiöse Bedeutung zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, welche Rolle die religiöse Reinheit im öffentlichen Leben des Griechen spielt (vgl. o. S. 22). Die Rücksicht auf die in der Stadt befindlichen Heiligtümer und damit indirekt auf das Wohl der Bürgerschaft verlangt, daß der Einzelne wie die Gesamtheit sich von schweren religiösen Vergehen, insbesondere von Blutschuld, rein erhalte; aus diesem Grunde ist im Falle eines Frevels, der den Zorn und die Strafe der Götter hervorgerufen hat, Ausweisung des Frevlers und Entsühnung der Stadt erforderlich. Die antike Polis stellt in diesem Sinne eine Fortsetzung des heiligen Tempelgebietes dar; wie dieses ist sie den Göttern der Stadt, den Πολιοῦχοι θεοί, geweiht[1]), und gegen die Umwelt durch Tabus, wenn auch nur mit Rücksicht auf die schwersten Vergehen, abgeschlossen. Beim Aufenthalt in der Stadt muß daher aus denselben Gründen wie bei dem Betreten eines Heiligtums eine gewisse ἁγνεία beobachtet werden; die Reinigung, der ἁγνισμός, dem sich der Einzelne im Falle einer Befleckung zu unterwerfen hat, ist im Grunde nicht verschieden von der Lustration, die erfolgen muß, bevor Dinge oder Personen aus der Religion des *profanum* in die des *sacrum* übergehen.

Andererseits gehört die im alltäglichen Leben geforderte Reinheit, wenn sie auch ursprünglich religiös motiviert ist, zum Profanen, insofern sie den Normalzustand des Menschen darstellt,

---

[1]) Das ist gemeint, wenn Städte das Prädikat ἱερός erhalten; deutlich Eur. fr. inc. 1084, 2: Ἀκροκόρινθον, ἱερὸν ὄχθον, πόλιν Ἀφροδίτης, und Aristoph. equ. 582: Ὦ πολιοῦχε Παλλάς, ὦ τῆς ἱερωτάτης ... μεδέουσα χώρας. Vgl. Ilias B 535: Ἱερῆς Εὐβοίης; 265: Ἐχινάων ἱεράων; Δ 378: Ἱερὰ τείχεα Θήβης; A 366: Θήβην ἱερὴν πόλιν (vgl. h. Hom. Apoll. 226: Ἱερῇ Θήβῃ); H 20: Ἴλιον εἰς ἱερήν; E 446: Περγάμῳ εἰν ἱερῇ ὅθι οἱ (scil. Ἀπόλλωνι) νηός γε τέτυκτο; Odyss. λ 323: Ἀθηνάων ἱεράων (vgl. Pindar fr. 75, 4: Ἐν ταῖς ἱεραῖς Ἀθήναις; Soph. Ai. 1221: Τὰς ἱερὰς Ἀθάνας); Hesiod fr. 122 R³: Διδύμους ἱερούς; Soph. Ai. 859: Ὦ γῆς ἱερὸν οἰκείας πέδον Σαλαμῖνος. — Ebenso erhalten Städte des Epitheton ἁγνός; Tim. Pers. 249: Ἀλλ' ἑκαταβόλε Πύθι', ἁγνὰν ἔλθοις τάνδε πόλιν σὺν ὄλβῳ (wohl schon *rein*); Archestr. rel. 52, 8 Ribb.: Βυζάντιον ἐς πόλιν ἁγνήν; Dionys. Perieg. 358: Μέλαθρον ἁγνῆς Παρθενόπης; IG XIV 1093 (Rom): Τρίπολιν πατρίδαν πόλιν ἁγνήν. Vgl. Aesch. Prom. 411: Ἁγνᾶς Ἀσίας ἕδος.

und steht in Gegensatz zu dem Ausnahmezustand des Geweihten, Heiligen: das heilige Reine ist religiös verboten, das profane Reine gestattet. So ist es verständlich, daß *„rein"* schließlich einen der Grundbedeutung des Wortes entgegengesetzten Sinn annimmt.

Es wurde schon oben bemerkt, daß der Übergang *heilig-rein* sich auch an anderen religiösen Termini vollzogen hat (παναγής und εὐαγής S. 15). Sehr deutlich ist die Art des Vorganges an dem Wort ἁγιστεύειν zu beobachten.

Ἁγιστεύειν bedeutet ursprünglich ἁγιστὸν εἶναι bzw. ποιεῖν, „geweiht sein" oder „weihen". Die faktive Bedeutung findet sich Soph. Ant. 247: Κἀφαγιστεύσας (d. h. καὶ ἐφ.) ἃ χρή (entsprechend V. 196: Καὶ τὰ πάντ' ἐφαγνίσαι), die intransitive vielleicht Plato legg. VI 759d: Ὁ μέλλων καθ' ἱεροὺς νόμους περὶ τὰ θεῖα ἱκανῶς ἁγιστεύσειν (Passow-Cr.: „die heiligen Gebräuche beobachten"). Daraus haben sich die Bedeutungen *reinigen* und *rein sein* entwickelt. Zur ersteren vgl. das Orakel bei Paus. X 6, 7: Ἀγχοῦ δὲ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει | σίντῃ Παρνήσσοιο· φόνου δέ ἑ Κρήσιοι ἄνδρες | χεῖρας ἁγιστεύ⟨σ⟩ουσι· τὸ δέ κλέος οὔποτ' ὀλεῖται. Hier ist ἁγιστεύειν völlig gleichbedeutend mit ἁγνίζειν, bei dem ebenfalls neben der Bedeutung *reinigen* die Bedeutung *weihen* hergeht (s. o. S. 47, 2). Intransitiv wird ἁγιστεύειν gleichbedeutend mit ἁγνεύειν verwandt, am deutlichsten Polemon bei Macrob. V 19, 26 (vom Heiligtum der Paliken in Sizilien): Προσιέναι δὲ ἁγιστεύοντας χρὴ πρὸς αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας, ἔτι δὲ καί τινων ἐδεσμάτων. Im Priesterinneneid bei Ps. Demosth. 59, 78 tritt ἁγνὸν εἶναι daneben: Ἁγιστεύω καί εἰμι καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπό τε τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας. Vgl. Eur. Bakch. 72ff.: Ὦ μάκαρ ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ θιασεύεται ψυχὰν ἐν ὄρεσσι βακχεύων ὁσίοις καθαρμοῖσιν. Paus. VII 25, 13 berichtet vom Heiligtum der Ge unweit Krathis: Γυνὴ δὲ ἡ ἀεὶ τὴν ἱερωσύνην λαμβάνουσα ἁγιστεύει μὲν ἀπὸ τούτου (d. h. von dem Zeitpunkt an, wo sie Priesterin wird), οὐ μὴν οὐδὲ τὰ πρότερα ἔσται πλέον ἢ ἑνὸς ἀνδρὸς ἐς πεῖραν ἀφιγμένη. Im Gegensatz zu ἁγνίζειν und ἁγνεύειν handelt es sich bei ἁγιστεύειν fast stets um kultische Reinheit; doch insofern diese nur eine Vorbereitung für die kultische Begehung, die Weihe, bildet, steht auch sie schon

außerhalb der eigentlich religiösen Sphäre, und tatsächlich bezeichnet das Wort in dem von Pausanias mitgeteilten Orakel wie ἁγνίζειν die Reinigung, durch die der Befleckte in die Gemeinschaft der Profanen wiederaufgenommen wird[1]).

Es ist nicht unmöglich, daß der Übergang *weihen-reinigen* bei ἁγιστεύειν auf eine entsprechende Entwicklung des Grundwortes ἁγίζειν zurückgeht oder doch parallel mit dieser erfolgt ist. Bezeugt ist diese indessen erst spät. Wenn Kallimachos das attische Sühnfest der Aiora, eine ἐπέτεια ἁγιστύς nennt, so kann das nur *Reinigung* bedeuten (Ox. pap. XI Nr. 1362 fr. 1 col. I V. 3; über die Bildung des Wortes vgl. L. Malten, Herm. 53 1918 S. 152). Inschr. v. Perg. II 255 Fraenkel (1. Jhd. n. Chr.) werden ἁγιστήρια erwähnt, die nach dem Zusammenhange Reinigungsgeräte bezeichnen müssen (vgl. Fraenkel z. St.): Ἀπὸ δὲ τάφου καὶ ἐκφορ[ᾶς] περιρα[ν]άμενοι καὶ διελθόντες τὴν πόλιν, καθ' ἣν τὰ ἁγιστήρια τίθεται, καθαροὶ ἔστωσαν αὐτήμερον.

Schließlich ist hier noch ἱερός anzuführen, Hesych. s. v. ἱερεῖτιν· καθαρμοῦ δεομένην, ἱκέτιν. Αἴσχυλος ⟨ἐν⟩ Ἰξίονι (= Aesch. Ixion fr. 88 N[2]). Formell entspricht ἱερεῖτις dem Wort ἁγνίτης, für das Photius s. v. auch eine entsprechende Bedeutung bezeugt: Ἁγνίτης· ἱκέτης καὶ καθάρσιος· καὶ γὰρ ὁ μύσους ἁγνισθεὶς καὶ ὁ καθήρας οὕτω λέγονται.

ἱερός selbst steht vielleicht in der Bedeutung *rein* bei Soph. OC 287: Ἥκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβής τε.

IV.

Die ursprüngliche Bedeutung von ἁγνός, *heilig,* ist früh erloschen; die wenigen Belege, die wir aus der Zeit nach den attischen Tragikern anführen konnten, scheinen Produkte des Archaismus zu sein; in Prosa findet sich das Wort in diesem Sinne fast nie[2]). Vielleicht ist der Vorgang in Zusammen-

---

[1]) Weitere Belege bei Passow-Cr. s. v. — Das Wort ἁγιστεία scheint nie *Reinheit*, sondern stets von der Grundbedeutung ausgehend *heilige Handlung* zu bedeuten; vgl. ebd.

[2]) In gehobener Sprache Plato Phaedr. 254 b: Καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν (scil. τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) μετὰ σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν; eine Nachwirkung dieser Stelle bei Plotin Enn. I 6, 9 ἕως ἂν ἴδῃς σωφροσύνην ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν (der vielleicht schon *rein* verstand; vgl. den Zusammenhang). Außer-

hang mit dem Schwinden des Wortes ἅζεσθαι erfolgt, das ebenfalls in prosaischen Texten nicht vorkommt (s. o. S. 9); in erster Linie wird er darauf zurückzuführen sein, daß sich die Grundbedeutung neben der zu ihr in Widerspruch stehenden Verwendung des Wortes als Terminus der „profanen" Reinheit nicht halten konnte.

Als Bezeichnung einer ganz äußerlich aufgefaßten Reinheit hat sich das Wort bis an den Ausgang der Antike gehalten. Z. B. Diod. Sic. IV 19, 4: Ixion nach der Ermordung seines Schwiegersohnes ὑπὸ τοῦ Διὸς ἁγνισθείς; Dion. Hal. Ant. R. I 39, 4: Herakles nach Tötung des Cacus ἁγνίσας ... τῷ ποταμῷ τὸν φόνον; Epiktet III 21, 14: Προηγνευκότα καὶ προδιακείμενον τῇ γνώμῃ; Plut. de cohib. ira 16 p. 464b: Ὁμιλίας ἀφροδισίων ἐνιαυτὸν ἁγνεῦσαι; Porphyr. de abst. passim; interessant p. 172, 31 Nauck[2] von den Essäern: Προκατεύχεται δ' ὁ ἱερεὺς τῆς τροφῆς ἁγνῆς οὔσης καὶ καθαρᾶς, καὶ γεύσασθαί τινα πρὶν τῆς εὐχῆς ἀθέμιτον; die Stelle ist wörtlich aus Ioseph. de bello Iud. 2, 8, 5 abgeschrieben bis auf die Worte ἁγνῆς οὔσης καὶ καθαρᾶς, die Porphyrius hinzugesetzt hat (s. J. Bernays, Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit 1866 S. 155).

Im Vulgärgriechisch des Hellenismus ist ἁγνός *„rein"* sehr häufig und spielt besonders in den Vorschriften der Zauberpapyri eine wichtige Rolle (z. B. P. Lond. I Nr. 121, 3. Jhd. n. Chr. Z. 334: Λεγε ʽχωρι[ζε α]νουβι ...' αγνευσας ημερας ȳ; Z. 749: Επειτα θεις ὑπο το προκεφαλι το π[τ]υφιν .. αγνευσας ημερας ȳ; vgl. Z. 749, 843ff.; weitere Stellen bei Fehrle S. 50, 6). Daher finden wir auch bei den hellenistischen Juden und Christen das Wort als religiösen Terminus wieder, der die rituelle Reinheit bezeichnet. LXX: Num. 8, 21: Καὶ ἡγνίσαντο οἱ Λευῖται καὶ ἐπλύναντο τὰ ἱμάτια; 31, 23 τῷ ὕδατι τοῦ ἁγνισμοῦ ἁγνισθήσεται (hebr. חָטָא hithp.); 6, 3: Ὃς ἂν μεγάλως εὔξηται εὐχὴν ἀφαγνίσασθαι ἁγνείαν κυρίῳ, ἀπὸ οἴνου καί σικέρα ἁγνισθήσεται (נָזַר hi.). Js. 66, 17: Οἱ ἁγνιζόμενοι καί καθαριζόμενοι (hebr. קָדַשׁ hithp.) [1]); NT: Joh. 11, 55:

dem vielleicht Xen. symp. 8, 9 (s. o. S. 56, 3) und Diod. Sic. 13, 27: Ὅσοι τῶν ἁγνοτάτων μυστηρίων μετειλήφατε (hier könnte ebenfalls die Bedeutung *rein* vorliegen).

[1]) Die vollständigen Belege mit Angabe des hebräischen Aequivalents bei Hatch-Redpath *Concordance to the Septuagint* s. vv.

῞Ινα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς (Reinigung der Juden vor dem Passah; W. Bauer übersetzt *heiligen*, zum mindesten irreführend). I Joh 3, 3: Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν (Mahnung zur Selbstreinigung von Sünden, vgl. H. Windisch z. St.). — I Clem. 29, 1: Προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν. Ox. pap. XI 1384, in einer Erzählung aus einem apokryphen Evangelium, die ein mitgeteiltes Rezept beglaubigen soll, redet Jesus die Engel an (Z. 23 ff.): Τί ἀνήρθατε, ἁγνοὶ πανκάθαροι.

Im jüdisch-christlichen Hellenismus hat ἁγνός indessen sehr oft eine vergeistigte Bedeutung: es bezeichnet in übertragenem Sinne die Reinheit der Seele, des Herzens, des Gewissens. Vgl. Prov. 20, 9: Τίς καυχήσεται ἁγνὴν ἔχειν τὴν καρδίαν (זָכָה pi.); IV Makk 18, 23: Ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες; Aristeas ep. 139: Ἁγνοὶ ἑστῶτες, κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχήν; 292: Ἔχειν ἁγνὴν καὶ ἀμιγῆ παντὸς κακοῦ τὴν διάνοιαν; Jac. 4, 8: Καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι (auch καθαρός wird von der Reinheit der Seele gesagt; I Clem. 21, 8: Ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ; 45, 7: Ἐν καθαρᾷ συνειδήσει; II Clem. 11, 1: Ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ; Barn. 15, 6: Ἁγιάσας αὐτὴν χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ); I Petr. 1, 22: Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας; I Clem. 1, 3: Ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει; 48, 5: Ἁγνὸς ἐν ἔργοις; Barn. 8, 3: Τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας.

Wo die äußere Reinheit gemeint ist, wird daher ἁγνός häufig durch Zusätze wie ἐν τῇ σαρκί näher bestimmt. Vgl. I Clem. 38, 2: Ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκί; II Clem. 8, 4: Τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες.

Die Vergeistigung und Ethisierung der religiösen Reinheit und ihrer Terminologie in der jüdisch-christlichen Religion bedeutet nun keineswegs etwas völlig Neues in der antiken Welt. Eine parallele Entwicklung hatte schon in der altgriechischen Religiosität, wenigstens in ihren höheren Schichten, eingesetzt.

Die ersten Stadien des Prozesses sind in der Tragödie des Euripides deutlich wahrzunehmen. Hier findet sich eine der jüdisch-christlichen Gegenüberstellung von „fleischlicher“ und

„seelischer" Reinheit im Prinzip entsprechende[1]) Kontrastierung der Reinheit der Hände und der Reinheit des Geistes. Hipp. 316 fragt die Amme Phädra: Ἁγνὰς μὲν, ὦ παῖ, χεῖρας αἵματος φορεῖς; diese antwortet: Χεῖρες μὲν ἁγναί, φρὴν δ' ἔχει μίασμά τι. Orest. 1602ff. entspinnt sich zwischen Menelaos und Orestes mit Bezug darauf, daß jener diesen zu töten beabsichtigt, dieser dagegen durch den Mord seiner Mutter befleckt ist, folgender Wortwechsel: Με. εὖ γοῦν θίγοις ἂν χερνίβων — Ορ. τί δὴ γὰρ οὔ; | Με. καὶ σφάγια πρὸ δορὸς καταβάλοις. Ορ. σὺ δ' ἂν καλῶς; | Με. ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. Ορ. ἀλλ' οὐ τὰς φρένας. Die eigentliche Ursache der Erscheinung ist ohne Zweifel die der religiösen Vorstellung widersprechende ethische Reflexion, daß nicht nur die begangene Tat, die physische Befleckung, sondern schon der bloße Vorsatz einen Frevel bedeutet. Die Formulierung indessen knüpft an die religiöse Vorstellungsweise an, und es scheint, daß die Wendungen *befleckter Geist*, *reiner Geist* noch nicht zu bloßen Bildern verblaßt, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen sind[2]). Die φρήν ist noch nicht psychisch, sondern als Körperteil, wenn nicht als selbständiges im Menschen wohnendes Wesen aufgefaßt und kann somit im eigentlichen Sinne des Wortes befleckt werden. Daß der Grieche noch an physische Befleckung denkt, wo uns ein übertragener Ausdruck vorzuliegen scheint, zeigt sich, wenn Hippolytos (V. 655) durch das bloße Anhören des Ansinnens der Phädra so sehr befleckt zu sein meint, daß er sich mit Meerwasser das Ohr reinigen will; ähnlich wenn Achilleus es als körperliche Befleckung empfindet, daß seine Person als Vorwand benutzt worden ist, um Iphigenie in das Lager der Achäer zu locken (Iph. Aul. 938ff.: Τοὔνομα γάρ, εἰ καὶ μὴ σίδηρον ἤρατο, | τοὐμὸν φονεύσει παῖδα σήν· τὸ δ' αἴτιον | πόσις σός. ἁγνὸν δ' οὐκέτ' ἐστὶ σῶμ' ἐμόν, | εἰ δι' ἔμ' ὀλεῖται ἡ τάλαινα παρθένος.

[1]) Damit soll natürlich nicht die durch das Anklingen von Begriffen, die der altgriechischen Antike fremd sind, bedingte Eigenart der jüdisch-christlichen Ausdrucksweise in Abrede gestellt werden.

[2]) Allgemeine Bemerkungen hierüber bei L. R. Farnell, *The Evolution of Religion* 1905 S. 113 (der Ausdruck *unreines Herz* sei zunächst ganz wörtlich zu verstehen; bei gewissen Wilden müsse man, wenn man sich reinigen wolle, Gedanken und Worte meiden, die mit Mord und dgl. zusammenhängen; F. vergleicht gr. εὐφημία).

Das scheint dafür zu sprechen, daß Euripides nicht etwa sophistische Kritik an der Staatsreligion vorträgt, sondern wie häufig[1]) den Volksglauben reproduziert, sei es, um das Milieu wahrheitsgetreu zu schildern, sei es in versteckter Ironie. Eine schwache Stütze erhält diese Annahme dadurch, daß in einer der epicharmischen Gnomen, welche auch sonst Beziehungen zu Euripides aufweisen, die leider nicht geklärt sind (s. Diels, Vors. I[3] S. 117), eine ähnliche Scheidung zwischen geistiger und körperlicher Reinheit vorgenommen wird, fr. 26 D: Καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ. Bedeutsamer ist es, wenn Aristophanes ran. 354f. den Chor sagen läßt: Εὐφημεῖν χρὴ κἀξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν, | ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων καὶ γνώμην μὴ καθαρεύει (die Stelle wird ernst gemeint sein und tatsächlich in den Mysterien gebrauchte Worte wiedergeben). Ferner entspricht dem bei Euripides zur Bezeichnung der äußeren Reinheit häufig verwandten Ausdruck ἁγνὸς τὰς χεῖρας[2]) ein [οὐ] καθαρὸς χεῖρας bei Herod. I 35[3]); auch der Ionier muß also geistige und physische Reinheit geschieden haben.

An allen diesen Stellen ist die äußerlich-religiöse Bedeutung von ἁγνός (und καθαρός) noch lebendig: auch wo von Reinheit des Geistes die Rede ist, handelt es sich, soweit der Zusammenhang deutlich ist, um Reinheit von einem μίασμα, von Blutschuld.

Eine ethische Bedeutung erhält das Wort erst, sobald der Begriff *Frevel* weiter gefaßt und auch leichte Verstöße gegen Recht und Sitte darunter verstanden werden. Dabei mußte die religiöse Bedeutung von ἁγνός *rein* allmählich verblassen: ἁγνός wird in übertragenem Sinne gebraucht und bezeichnet

---

[1]) Rohde, Psyche II 248ff. Vgl. o. S. 5.

[2]) Außer den schon gegebenen Belegen vgl. die ähnliche Wendung ἁγνὴ χρόα Tro. 454; χεῖρας ἁγνίζειν u. ä. Orest. 429, Herc. 940, 1145, 1324.

[3]) Im Attischen schon Antiphon περὶ τοῦ χορευτοῦ §§ 11 82. Vgl. Plato lgg. VIII 831a τὸν ... κατὰ νόμον καθαρθέντα καθαρὸν εἶναι χεῖρας. Wie zu erwarten, hat καθαρός als Terminus der religiösen Reinheit sich parallel mit ἁγνός entwickelt (s. u. S. 67, 1). — In später Zeit hat auch das Wort ἐναγής eine allgemeinere Bedeutung angenommen (Alkiphr. rhet. ep. III 18, 4 nennt Leute so, die ihn um sein Geld betrogen haben); um die ursprüngliche Bedeutung wiederherzustellen, wird es ebenfalls durch den Zusatz τὰς χεῖρας näher bestimmt; Aelian nat. an. 11, 3: Ἐὰν δέ τις ᾖ τὰς χεῖρας ἐναγής κτλ.

Reinheit von jeder Art von Vergehen, sittliche Tadellosigkeit[1]); es wird so ein Synonymum zu δίκαιος, von dem es sich insofern unterscheidet, als jenes sich auf die positive, dieses auf die negative Seite desselben Zustandes bezieht. In diesem Sinne scheint Eupolis, der erste sichere Zeuge der ethischen Bedeutung von ἁγνός[2]), die beiden Worte zu scheiden; Dem. fr. III r. V. 2f.: Νῦν αὐτί[χ'] ἁγνός εἰμ' ἐγώ, | [ἐπεὶ δί]καιός εἰμ' ἀνήρ (nach Jensen, Hermes LI 1916 S. 331). Gerechtigkeit ist Voraussetzung für die ἁγνεία, ἁγνός schließt also Reinheit von Charakterfehlern mit ein. Ähnlich Alexis CGF III p. 384; zwei feilschen: Μῦς ἑπτὰ χαλκῶν. — οὐδὲν ἀσεβεῖς οὐδέπω. | λέγε. — τῶν ἐχίνων ὀβολός. — ἁγνεύεις ἔτι. Es scheint sich hier nicht, womit man ja rechnen muß, um Redensarten zu handeln, die einer komischen Wirkung zuliebe dem Wort ἁγνός einen außergewöhnlichen Sinn beilegen, am wenigsten an der zweiten Stelle. Wie die Zusammenstellung mit ἀσεβεῖν wahrscheinlich macht, könnte ἁγνός noch als religiöser Terminus empfunden sein, und man muß erwägen, ob dieser nicht schon im Kultus eine ethische Bedeutung erhalten haben kann, vorausgesetzt, daß zur kultisch gebotenen Reinheit eine gewisse Tugendhaftigkeit gehörte; das älteste Zeugnis für Verwendung des Wortes in diesem religiös-ethischen Sinne ist jedoch erst das bekannte Epigramm, das nach Theophrast bei Porphyr. de abst. II 19 über dem Eingang des Asklepiostempels zu Epidauros zu lesen war: Ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα | ἔμμεναι· ἁγνεία δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια[3]).

Auf späten Inschriften und Papyri wird das Wort sehr häufig verwandt, um die Amtsführung eines Beamten als untadelig zu bezeichnen.

Inscr. Olymp. 450 Z. 6 (unter Hadrian): Ἁγ[ν]ῶς κ[αὶ ἐπι-

[1]) Cremer schlägt Wiedergabe durch unser *lauter* vor (Fehrle S. 51).

[2]) Nicht deutlich Bakchyl. 10, 25: Ἐν ζαθέοις ἁγνοῦ Πέλοπος δαπέδοις; vielleicht *religiös rein, untadelig,* d. h. *fromm.* Sein Sohn Pittheus wird Eur. Hipp. 11 ebenfalls ἁγνός genannt (Ἱππόλυτον ἁγνοῦ Πιτθέως παιδεύματα), hier denkt man zunächst an äußere Reinheit (da er Erzieher des Hippolytos ist); jedoch Schol. z. St. verweist auf Med. 684: Παῖς ὡς λέγουσι Πέλοπος εὐσεβέστατος, wo sich das Prädikat εὐσεβέστατος darauf bezieht, daß Pittheus Orakel zu deuten versteht.

[3]) Parallelen bei Weinreich, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919, nr. 16 S. 64.

με]λῶ[ς ἀγορανομή]σαντα [1]); Inscr. Magnesia 163 Z. 13: Γραμματεύσαντα τῆς βουλῆς ἁγνῶς καὶ φιλοδόξως; ebd. 164 Z. 13: Τὰς λοιπὰς δὲ φιλοτειμίας τελιάσαντα ἁγνῶς καὶ ἀμέμπτως (beide unter Claudius). Collitz-B. nr. 3667 (Kos, wahrscheinlich unter Claudius): Ἀγορανομήσαντα ἁγνῶς, ἀγωνοθετήσαντα εὐσεβῶς. CIG III 4019 (Galatien, Ancyra): Ζωτικὸν Βάσσον ... φυλαρχήσαντα φιλοτείμως καὶ ἀστυνομήσαντα ἁγνῶς. IG XII 5, 655 (Syros, 2./3. Jhd. n. Chr.): Ehrung einer Βερενείκη .. γυνὴ .. Ἀριστοκλέους ... ἁγνῶς καὶ ἀξίως τῶν θεῶν καὶ τῆς πόλεως είερατεύσασα.

Sehr oft wird diese Eigenschaft von römischen Beamten gerühmt, in erster Linie im Orient. Ägypten: Ox. pap. I nr. 41 Protokollbericht über eine Versammlung; V. 28 ruft das Volk den Beamten zu: Ἁγνοὶ πιστοὶ σύνδικοι, ἁγνοὶ πιστοὶ συ[ν]ή-[γοροι]; ähnlich ebd. XII 35 nr. 1413, 11: Ἁγνὲ πιστὲ Φιλέα als Akklamation. Lykien: Ditt. *Syll. inscr. or.* 560 1. Jhd. n. Chr.: Zu Ehren des Publius Bachius, Proprätor in Lykien τῷ εὐεργέτῃ καὶ κτίστῃ καὶ δικαιοδότῃ ἁγνῷ. Phrygien: CIG III 3969 (Apollonia): Τὸν ἁγνὸν καὶ δίκαιον ἐπίτροπον τοῦ Σεβαστοῦ Αὐρήλιον Ἀπολλώνιον (= Le Bas 747). (Es ist zu beachten, daß hier und in mehreren der folgenden Belege ἁγνός neben δίκαιος steht.) CIG III 4075 (Ancyra) zu Ehren eines C. Aelius Flavianus: Δὶς Γαλατάρχην, τὸν ἁγνότατον καὶ δικαιότατον (ebenso nr. 4076); Le Bas 754, Groß-Phrygien, Asmonium Στρατηγήσαντα ἁγνῶς (unter Nero; vgl. ebd. 1522a Smyrna Μ. Αὐρή. Σωτήριχον .. ἀπείραστον (Le Bas: = ἁγνόν) στρατηγόν); Le Bas 2203 Batanaea, Tharba: [Πρεσ]β(ευτὴν) Σεβ(αστοῦ) ἀντιστρά(τηγον) οἱ ἀπὸ ἔθνους νομάδων ἁγνείας χάριν. Galatien: CIG III 4031 (Ancyra): Αἴλιον Μακεδόνα, ἀρ[χ]ιε[ρ]ασάμενον τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν, Γαλα[τ]άρχην, Σεβαστοφάντην διὰ [βί]ου τῶν θεῶν Σεβαστῶν, ἄρξαντα ἁ[γ]νῶς [καὶ ἰ]σοτείμως. Palmyra: Le Bas nr. 2584 (vielleicht unter Claudius Goticus): Γ. [Σ]ηδάτιον Οὐέλλιον Πρεῖσκον Μακρεῖνον τὸν ἁγνὸν καὶ δίκαιον σωτῆρα; ebd. 2597 (224/5 n. Chr.): Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος

---

[1]) Gleichbedeutend καθαρός: IG V 1, 1432 (Messene) Z. 14ff.: Ἔδοξε τοῖς συνέδροις ἐπαινέσαι Ἀριστοκλῆ ἐπὶ τᾷ ἐπιμελείᾳ καὶ καθαρότητι, ἐφ' ᾇ ἔχει περὶ τὰ κοινὰ τᾶς πόλεος πράγματα; Z. 25f. ὑποδειγματιθεὶς τοῖς ἀγαθοῖς τῶν ἀνδρῶν περὶ τοῦ καθαρῶς καὶ δικαίως ἄρχειν; hier steht καθαρός neben δίκαιος wie sonst ἁγνός (s. u.). Vgl. Dessau nr. 7212 (Lanuvium, 136 n. Chr.): *quisquis quinquennalitatem gesserit integre.*

Πομπώνιον Δαρεῖον (ἑκατοντάρχην) λεγεῶνος Π(αρθικῆς?) ἁγνὸν καὶ δίκαιον. Palästina: CIG III 4542 (Missena, früher Phaena): Γ. Ἐγνάτιον Φαῦσκο[ν], Χ[ιλίαρχον], λεγ(εῶνος) γ̄ Γαλλικῆς Φαννήσιοι ἁγνείας χάριν. Im europäischen Griechenland ist dieser Brauch erst sehr spät nachzuweisen. Attika: Kaibel nr. 911 (400 n. Chr.): Τὸν θεσμῶν ταμίην Ἑρκούλιον ἁγνὸν ὕπαρχον. Gortyn: Kaibel nr. 906: Εἰκόνα τήνδ' ἐσάθρει· πέλεται δὲ τοῦ ἁγνοῦ ὑπάρχου | ἐς Κρητῶν πόλιν, ἣν μοῦνος ἔθηκε νέην. Theben: IG VII 2510 (3. Jhd.): Τὸν λαμπρότατον ὑπατικόν, ἐπανορθωτὴν Ἀχαΐας, Λ. Ἐγνάτιον Λολλιανόν, τὸν ἁγνὸν καὶ δίκαιον. Lakonien: IG V 1, 538 (2./3. Jhd.) Mistra: [Τὸν] ἁγνότατον [καὶ δικ]αιότατον ... Παυλεῖνον [ἄρξ]αντα τὴν [ἀρχὴ]ν τῶν [ἀ]ξιολο[γωτάτω]ν ἐπάρχων.

Obgleich häufig kultische Funktionen der Beamten erwähnt werden, ist es doch nicht wahrscheinlich, daß das bei der Erteilung des Prädikates ἁγνός irgend eine Rolle gespielt hat[1]); bezüglich der römischen Beamten könnte man auch daran erinnern, daß der Kaiser den Titel σεβαστός, Senat und Hauptquartier das Beiwort ἱερός führen, und die übrigen Stellen als Nachahmung erklären (vgl. IG VII 2808a: Ἱερὰ γερουσία). Doch auch dies ist kaum glaublich; vielmehr scheint nun jede Beziehung auf Religiöses geschwunden zu sein.

Dagegen ist ein anderes Bedenken zu erheben. Wie σέβεσθαι ursprünglich gleichbedeutend mit ἅζεσθαι ist, so auch σεμνός mit der entsprechenden Ableitung des Synonymums. Deutlich heißt es *zu scheuen*, *tabu*[2]) h. Hom. Cer. 478f.: die Göttin habe eingesetzt σεμνὰ τά τ' οὔπως ἔστι παρέξιμεν οὔτε πυθέσθαι | οὐδ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν; Aesch. Eum. 383: Κακῶν τε μνήμονες, σεμναὶ καὶ δυσπαρήγοροι βροτοῖς. Dann aber hat sich σεμνός ganz anders weiterentwickelt als ἁγνός. Es ist ebenfalls auf den Menschen übertragen worden, jedoch in der Bedeutung *ehrwürdig*: Aesch. Ag. 975: Σεμνοὶ μὲν ἦσαν ἐν θρόνοις καθήμενοι, φίλοι δὲ καὶ νῦν; Plato Phaedr. 257d: Οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν. Dann bedeutet es ganz allgemein *sittlich gut*: Aristoph. Lys. 1109: Δει-

---

[1]) In diesem Sinn Fehrle zu Kaibel nr. 911 (Kult. Keuschheit S. 48: „ἁγνός ist Attribut von Leuten, die mit dem Kult zu tun haben"); völlig unbegründet.

[2]) Vgl. Odo Casel l. c. (o. S. 7, 1).

νὴν ἀγαθὴν, φαυλὴν σεμνήν; Eccl. 617: Αἱ φαυλότεραι καὶ σιμότεραι παρὰ τὰς σεμνάς. So häufig auf späten Inschriften, z. B. Inscr. Magn. 163 Z. 2: Διά τε τὴν τῶν ἠθῶν σεμνότητα; IG V 1, 587 (Slavochorium, 2. Jhd.): Ἡ πόλις Πομπηΐαν Πῶλλαν Θεοξένου τὴν ἀρχηΐδα καὶ θεωρὸν διὰ βίου τοῦ σεμνοτάτου ἀγῶνος τῶν Ὑακινθίων σωφροσύνης τε καὶ σεμνότητος καὶ τῆς ἄλλης πάσης ἀρετῆς τῆς ἐν γυναιξὶν ἕνεκα κτλ.; Inscr. Olymp. 941: Διὶ Ὀλυμπίῳ Κλ(αυδίαν) Βαυβίαν Βαυβιανὴν ... ἐ[π]ὶ σεμνότητι βίου καὶ σωφροσύνῃ ἐν ἱερείας σχήματι; Inscr. Magn. 182 Z. 3: Αἰλ. Κλαυδίαν Φλ[αβι]α[ν]ὴν ... σεμνῶς καὶ φιλοτείμως ἱερασαμένην τῆς Λευκοφρυηνῆς Ἀρτέμιδος. Es ist nun unverkennbar, daß sich σεμνός hier der eben belegten ethischen Bedeutung von ἁγνός nähert[1]), obgleich im Verlauf einer völlig verschiedenen Entwicklung — von einer Bedeutung *rein* findet sich bei σεμνός keine Spur[2]), und so könnte man daran denken, ἁγνός *lauter, gerecht* von der Grundbedeutung des Wortes *heilig* nicht durch das Mittel der Bedeutung *rein*, sondern durch eine Zwischenbedeutung *ehrwürdig* abzuleiten. Aber dieses Zwischenglied ist nicht nachzuweisen[3]), und welches die eigentliche Bedeutung des Wortes im hellenistischen Griechisch ist, hat uns der jüdisch-christliche Sprachgebrauch gelehrt, dem auch eine Verwendung in ethischem Sinne nicht fremd ist. Profane und biblische Gräcität beleuchten einander hier wechselseitig.

V.

Zum Schluß müssen wir noch einen Blick auf die zahlreichen und verhältnismäßig häufigen Eigennamen werfen, die

---

[1]) Mit dem σεμνῶς καὶ φιλοτείμως des letzten Zitates vgl. die o. S. 67 Z. 2 v. o. belegte Wendung ἁγνῶς καὶ φιλοδόξως.

[2]) Natürlich schließt σεμνότης die ἁγνεία ein; so offensichtlich an den aus Inschriften angeführten Stellen und schon Eur. Ion 55 f., wo es von Ion, der Tamias im Apollonheiligtum von Delphi ist, heißt: Ἐν ... ἀνακτόροις | θεοῦ καταζῇ δεῦρ' ἀεὶ σεμνὸν βίον (vgl. den ἁγνὸς βίος der idäischen Zeusmysten, Eur. Kret. fr. 472, 9).

[3]) Höchstens ganz singulär, falls ἁγνός als Epitheton von Pelops und Pittheus in der Bedeutung *fromm* (o. S. 66, 2) direkt von der Grundbedeutung *heilig* abzuleiten ist. Daß das möglich ist, beweist eine ähnliche, m. W. ebenfalls alleinstehende Verwendung des Wortes σεμνός: Gorgias Epitaph. fr. 6 Diels (Vors. II³ S. 248, 25): Σεμνοὶ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τῷ δικαίῳ, ὅσιοι δὲ πρὸς τοὺς τοκέας τῇ θεραπείᾳ, δίκαιοι μὲν πρὸς τοὺς ἀστοὺς τῷ ἴσῳ, εὐσεβεῖς δὲ πρὸς τοὺς φίλους τῇ πίστει.

von dem Adjektiv ἁγνός gebildet sind[1]). Sie sind besonders für Attika bezeugt (vgl. Kirchner, *Prosopographia Attica* I S. 9ff.), doch fehlen sie auch in den übrigen Gebieten Griechenlands nicht (unter den ältesten Belegen z. B. Hagnagora, die Schwester des Führers im zweiten messenischen Kriege, Aristomenes: vgl. IG V 2 S. 106 Z. 83; ein [Ηα]γνοτιμ(ος) in Thera, IG XII 3 suppl. nr. 1420; ein Hagnon aus Peparethos, vgl. IG XII 8 S. 167: Fasten von Thasos zum Jahr 569, nach Euseb. chron.). Auch scheint die Namenfamilie in allen Ständen vertreten gewesen zu sein: Archonten, Schreiber, Trierarchen, Schiffsbaumeister erscheinen unter den Trägern ebenso wie ein Töpfer (Ath. Mitt. XXI S. 121, 3). Eine genaue Statistik hätte keinen Sinn, da die Art der Zeugnisse, die naturgemäß die höheren Stände bevorzugen, es unmöglich macht, ein annähernd getreues Bild der tatsächlichen Verhältnisse zu gewinnen; im Zusammenhange dieser Arbeit ist sie völlig überflüssig. Denn um die Eigennamen dem Verständnis der Entwicklung des Wortes ἁγνός dienstbar machen zu können, müßte es wenigstens möglich sein, die Bedeutung des Elementes ἁγν(ο)- festzustellen. Den Sinn des Namens selbst zu deuten erscheint von vornherein aussichtslos; es ist nicht zu entscheiden, ob der Name Ἁγνόδημος bedeutete *der aus dem reinen Demos stammende* oder *der gegenüber dem Demos gerechte,* der Name Ἁγναγόρα *die am reinen Markt wohnende* oder *die Reine, die den Markt betreten darf*[2]) — vorausgesetzt, daß die Namen je einen Sinn gehabt haben. Es läßt sich nicht einmal entscheiden, ob den Namen das Adjektiv zugrundeliegt als Bezeichnung einer Eigenschaft des Trägers — sei es der religiösen Reinheit, sei es der sittlichen Lauterkeit —, oder vielmehr die Epiklese Ἅγνα bezw. Ἅγνος[3]). In einzelnen Fällen läßt sich eine schwache Wahrscheinlichkeit für letztere Möglichkeit in Anspruch nehmen. Hagnagora, die Schwester des Aristomenes,

[1]) Über Hagna, Hagno, Ariadne vgl. o. S. 39, 1 und 39, 5.

[2]) Vgl. Liban. Progymn. T. IV 893: Ὁ ἀνδροφόνος χερνίβων εἰργέσθω, φησὶν ὁ φονικὸς νόμος, κρατήρων, ἀγορᾶς, ἱερῶν κτλ.

[3]) Das beweist eine Vergleichung der Verbindungen, die die zweiten Bestandteile der Namen anderweitig eingegangen sind. Wir geben eine Übersicht auf Grund des bei Bechtel, Die historischen Personennamen des

stammt aus Andania; wie die bekannte Mysterieninschrift vom Ende des zweiten Jahrhunderts zeigt, hatte sich hier der Kultname der Kore, Ἅγνα, fast zum eigentlichen Namen der Göttin, man darf wohl sagen, hypostasiert (vgl. o. S. 39, 1). Schon Usener[1]) hat daher den Eigennamen Ἁγναγόρα von diesem Kultnamen abgeleitet. Ferner wenn der Vater Ἀλεξίων, der Sohn Ἁγνίας heißt (IG VII 3360), so liegt es nahe, daß der Vater seinen Namen von der Epiklese ἀλεξίκακος, der Sohn von dem Epitheton ἁγνός desselben Gottes erhalten hat — etwa des Apollon, oder, da die Leute in Lebadea zu Hause sind, des Zeus; an Zeus ist auch zu denken, wenn der Vater eines

---

Griechischen (1917) zusammengestellten Materials. (Die in Klammern beigefügten Zahlen bezeichnen das erstmalige Auftreten des Namens.)

Epiklese:	Eigenschaftswort:
Hagnagora (500) vgl. Heragores (Samos, 6. Jhd.); Athenagoras (Thuk.); Dionysagoras.	Aristagoras (Herod., 6. Jhd.); Dikaiagora (Delphi, 2. Jhd.).
Hagnotimos (—) vgl. Akestimos, Diotimos, Theotimos, Hermotimos.	Aristotimos, Neotime (vgl. σεμνότιμος Aesch.).
Hagnodemos (459) vgl. Hephaistodemos (4. Jhd., Athen); Akestodemos, Diodemos (3. Jhd.); Herodamos (dsgl.).	Kleinodemos (2. Jhd.); Eurydemos (Herod., 6. Jhd.).
Hagnostratos (425) vgl. Herostratos, Hermostratos.	Deinostratos, Philostratos.
Hagnotheos (400) vgl. Hermotheos, Herotheos.	Kleitothee, Hierotheos (5. Jhd.).
Hagnophilos (353) vgl. Athenophilos, Diiphilos.	Aristophilos, Deinophilos.
Hagnodoros (Ende 4. Jhd.) vgl. Akestodoros (von der Epiklese Akestes: Bechtel S. 145); Artemidoros, Deliodoros.	Kleinodoros (Karystos, 3. Jhd.).
Hagnokrates (347) vgl. Apollokrates, Hermokrates.	Dikaiokrates.
Hagnokleia (250) vgl. Isikles, Zenokles.	Hierokles, Sphodrokles (Tegea, 4./3. Jhd.).
Hagnosthenes (200) vgl. Phoibosthenes, Hermosthenes.	Kleinosthenes.
Hagnothemis (180) vgl. Herothemis, Apollothemis.	Aristothemis, Isothemis.
Hagnoteles (2. Jhd.) vgl. Phoiboteles, Dioteles, Theoteles.	Aglaoteles, Aristoteles

[1]) Götternamen S. 355; ebenso deutet er den Monatsnamen Ἁγναῖος. — Auch der Name des attischen Demos Ἁγνοῦς ist in diesem Zusammenhang anzuführen.

῾Ικέσιος ῾Αγνίας heißt (Smyrna; CIG 3140 Z. 30). Dagegen könnte der „reine" Apollon das Vorbild für den Namen der Privatpersonen aus Delphi abgegeben haben, die ῾Αγνίας heißen (Index zu Collitz-Bechtel S. 206).

Wenn dagegen ein Sklave ῞Αγνος heißt (IG IX 2, 88), so wird das kaum anders aufzufassen sein als ein Wunschname: *der Lautere*; der häufige Libertinenname ῞Αγνη[1]) bedeutet sicher *die Keusche*[2]).

Drittes Kapitel.

Die Geschichte des Wortes ἅγιος[3]).

I.

Das Wort ἅγιος ist wie ἁγνός ein Verbaladjektiv des Verbums ἅζεσθαι; man erwartet daher als ursprüngliche Bedeutung die Bedeutung *zu scheuen, tabu*[4]). Tatsächlich indessen geht aus den ältesten Belegen eine Beziehung auf die religiöse Scheu und damit zusammenhängende Vorstellungen, wie wir sie bei ἁγνός haben feststellen können, mit Deutlichkeit nicht hervor.

Bei Herodot, dem ersten Zeugen des Wortes[5]), ist ἅγιος Attribut heiliger Orte. V 119 (in Labraunda): Διὸς στρατίου ἱρὸν μέγα τε καὶ ἅγιον ἄλσος; II 41 (Atarbechis im Nildelta): Ἐν δ' αὐτῇ Ἀφροδίτης ἱρὸν ἅγιον ἵδρυται. Der Zusammenhang lehrt hier nichts, und wenn Herodot II 44 erzählt, er habe von einem

---

[1]) Vgl. Kießl.-H. zu Hor. sat. I 3, 40.

[2]) IG XII, 277, 140 ein *Timyllos* Sohn des *Hagnon*, ebd. ein *Hagnon* Sohn des *Timyllos*, unter Theoren (wohl dieselbe Familie); IG III 1113a ein Hagnos Sohn des Demas. Vielleicht ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß die miteinander wechselnden Kurzformen aus demselben Vollnamen durch Zerspaltung entstanden sind: jene aus einem *Hagnotimos*, diese aus einem *Hagnodemos*.

[3]) Zum Folgenden vgl. Anton Fridrichsen *Hagios-Qadoš*, Kristiania 1916 (reiches Material, aber unkritische Beurteilung).

[4]) Auf diese Bedeutung würde auch das von Grammatikern durch μιαρός wiedergegebene ἅγιος führen, vorausgesetzt, daß kein Irrtum vorliegt und die beiden Worte zusammengehören (s. o. S. 22, 1).

[5]) Wenn man von der unsicheren Glosse aus Kratinos absieht (s. o. S. 22, 1).

ἱρὸν Ἡρακλέος ἅγιον in Tyros gehört und es dann bei seinem Besuch voll von Weihgeschenken gefunden, so scheint das eher auf eine abgeblaßte Bedeutung „ehrwürdig“ schließen zu lassen [1]).

In der attischen Literatur hat zuerst Aristophanes das Wort (bei den Tragikern fehlt es). Nicht deutlich Lys. 256: Κατὰ μὲν ἅγιον ἔχειν βρέτας, κατὰ δ' ἀκρόπολιν ἐμὰν λαβεῖν. Dagegen wird nub. 302ff., wo die Weihen ἅγιαι genannt werden, die Annahme nahegelegt, daß bei dem Wort an die in den Mysterien besonders lebendige Scheu [2]) gedacht ist: Οὗ (scil. in Athen) σέβας ἀρρήτων ἱερῶν, ἵνα μυστοδόκος δόμος ἐν τελεταῖς ἁγίαις ἀναδείκνυται. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Aristophanes sich hier an Wendungen der Mysteriensprache anlehnt. Als weiteres Zeugnis für das Vorkommen des Wortes in attischer Kultsprache wird man seine Verwendung in der Rede gegen die Neaera (Demosth. 59) ansehen dürfen. Hier handelt es sich um die von den Geraren am zweiten Tage der Anthesterien vorgenommenen heiligen Handlungen; § 73 (die Angeklagte): Ἐξέπραξεν ... ὑπὲρ τῆς πόλεως τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς θεούς, πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόρρητα. ἃ δὲ μηδ' ἀκοῦσαι πᾶσιν οἷόν τ' ἐστί, πῶς ποιῆσαί γε τῇ ἐπιτυχούσῃ εὐσεβῶς ἕξει; ἄλλως γε καὶ τοιαύτῃ γυναικὶ καὶ τοιαῦτα ἔργα πεπραγμένῃ; § 76: καὶ διὰ ταῦτα ἐν τῷ ἀρχαιοτάτῳ ἱερῷ τοῦ Διονύσου καὶ ἁγιωτάτῳ ἐν Λίμναις ἔστησαν, ἵνα μὴ πολλοὶ εἰδῶσι τὰ γράμματα; § 77: Ὑπὲρ τοίνυν ἁγίων καὶ σεμνῶν ἱερῶν, ὧν οἱ πρόγονοι ὑμῶν οὕτω καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐπεμελήθησαν; § 78: Εἰδῆτε ὡς σεμνὰ καὶ ἅγια καὶ ἀρχαῖα τὰ νόμιμά ἐστιν (folgt Verlesung des Keuschheitseides der Geraren).

Wenn hier ἅγιος als Attribut des Dionysosheiligtumes erscheint, das deutlich als ἄβατον gekennzeichnet wird, und wenn es mit ἀπόρρητος zusammengestellt wird, so wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß das Wort sich auf die Scheu vor den ge-

---

[1]) Aus dem Vorkommen des Wortes bei Herodot darf man übrigens nicht schließen, daß ἅγιος ein „ionisches Kultwort“ sei (so Passow-Crönert s. v.); Sprache und Religiosität H.s sind durchaus nicht rein ionisch, und Christoph Favre, der seinen Wortschatz mit dem der ionischen Inschriften verglichen hat (*Thesaurus verborum quae in titulis ionicis leguntur etc.* 1914), weist das Wort ἅγιος nicht nach.

[2]) Vgl. O. Casel l. c. (o. S. 7, 1).

heimen Bräuchen und dem das ganze Jahr hindurch geschlossenen Tempel des Dionysos bezieht; unbedingt sicher ist das aber nicht[1]), und da §§ 76, 77 und 78 das hohe Alter der Bräuche und des Heiligtumes betont wird, ihre Pflege durch die Vorfahren, so könnte bei ἅγιος ebensogut an pietätvolle Ehrfurcht gedacht sein[2]). Ähnlich steht es bei Plato Kritias 116c: Ἐν μέσῳ μὲν ἱερὸν ἅγιον αὐτόθι τῆς τε Κλειτοῦς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἅγιον ἀφεῖτο. Die Eigenschaft des Tabu scheint doch durch ἅγιος nicht genügend zum Ausdruck gebracht zu werden, wenn sie durch ἄβατον noch besonders hervorgehoben werden muß. — An allen diesen Stellen ist ἅγιος zu sehr bloßes Epitheton, als daß sich eine eindeutige Beziehung zu einer der religiösen Vorstellungen, auf die angespielt wird, feststellen ließe.

Am deutlichsten sind einige Stellen, wo das Wort eine mehr oder weniger übertragene Verwendung findet. Demosth 23, 74: Τρίτον δ' ἕτερον πρὸς τούτοις δικαστήριον, ὃ πάντων ἁγιώτατα τούτων ἔχει καὶ φρικωδέστατα, ἄν τις ὁμολογῇ μὲν κτεῖναι, ἐννόμως δὲ φῇ δεδρακέναι (über die φρίκη im eleusinischen Kult vgl. O. Casel S. 22). Demosth. 25, 35: Καὶ δίκης γε καὶ εὐνομίας καὶ αἰδοῦς εἰσι πᾶσιν ἀνθρώποις βωμοί, οἱ μὲν κάλλιστοι καὶ ἁγιώτατοι ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ ἑκάστου καὶ τῇ φύσει, οἱ δὲ καὶ κοινῇ τοῖς πᾶσι τιμᾶν ἱδρυμένοι. Dem Bilde liegt der Unterschied zwischen den öffentlichen Altären, deren Betreten allen erlaubt ist, und solchen, die nur wenigen zugänglich für die Allgemeinheit verschlossen, *tabu* sind, zugrunde. — Vor allem Plato lgg. V 729e: Πρὸς δ' αὖ τοὺς ξένους διανοητέον ὡς ἁγιώτατα συμβόλαια ὄντα· σχεδὸν γὰρ πάντ' ἐστὶ τὰ τῶν ξένων καὶ εἰς τοὺς ξένους ἁμαρτήματα παρὰ τὰ τῶν πολιτῶν εἰς θεὸν ἀνηρτημένα τιμωρὸν μᾶλλον. Die Gastfreundschaft ist heilig, unverletzlich, weil ein Verstoß gegen sie von den Göttern geahndet wird.

Sicher verblaßt ist die ursprüngliche Bedeutung bei Plato lgg. X 904d: Die Seele, ὁπόταν μὲν ἀρετῇ θείᾳ προσμείξασα γίγνηται

[1]) Das bloße Nebeneinanderstehen der Termini, mit dem Casel bei Besprechung einiger Belege für ἅγιος operiert (l. c. S. 21), läßt natürlich nicht mit Sicherheit auf gleiche Bedeutung schließen.

[2]) Diese Nuance könnte ἅγιος schon bei Herodot haben, der II 44 von dem fabelhaften Alter des Heiligtumes, das er als ἱρὸν ἅγιον bezeichnete, berichtet. Deutlich kommt sie in Wendungen des Pausanias zum Ausdruck (wie ἅγιον ἐκ παλαιοῦ, ἐξ ἀρχῆς; die Belege s. u. S. 78f.).

διαφερόντως τοιαύτη, διαφέροντα καὶ μετέβαλεν τόπον ἅγιον ὅλον, μετακομισθεῖσα εἰς ἀμείνω τινὰ τόπον ἕτερον, und Isocr. Helena 63: Ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς ἁγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν ... οὐχ ὡς ἥρωσιν ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὖσιν. Die olympischen Opfer unterscheiden sich von den Totenopfern eben dadurch, daß sie weniger tabu sind als diese. Die Behauptung von J. F. Burns, die Worte ἅγιος und ἱερός seien in der Weise unterschieden, daß jenes die von Weihung an chthonische Mächte herrührende Heiligkeit, dieses die entsprechende Eigenschaft der den olympischen Göttern geweihten Dinge bezeichne [1], wird durch diese wie die meisten anderen Stellen als völlig unzutreffend erwiesen.

Die übrigen Stellen der klassischen Literatur, die ebenfalls für die Bedeutung nichts ausgeben, sind folgende [2]. Demosth. 25, 11: Ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς; Isokr. Areop. 29: Ἐν δὲ τοῖς ἁγιωτάτοις τῶν ἱερῶν καὶ μισθωμάτων ἔθυον; Plato Kriton 51a: Μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσιν; Plato legg. IX 884: Vergehen seien besonders schwer, ὅταν εἰς ἱερὰ γίγνωνται, καὶ διαφερόντως αὖ μεγάλα, ὅταν εἰς δημόσια καὶ ἅγια ἢ κατὰ μέρη κοινὰ φυλετῶν ἤ τινων ἄλλων τούτων κεκοινηκότων; Sophist. 249e: Κίνησιν ... ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν δ' οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; Ariston. hymn. Delph. V. 25:

[1] Hastings *Dict. of Religion and Ethics* VI S. 742. — Ἱερός und ἅγιος sind vielmehr dadurch verschieden, daß dieses das Heilige in seiner Beziehung zum Menschen, d. h. das Tabu, bezeichnet, jenes dagegen in seiner Beziehung zur Gottheit, positiv als *göttlich* (s. o. S. 54, 1), negativ als *geweiht*: in letzterem Fall wird ἱερός mit dem Genetiv verbunden, eine Konstruktion, die bei ἅγιος unmöglich ist und sich nirgends nachweisen läßt (irrtümlich zieht Passow-Cr. s. v. Herod. II 44 hierher, wo Ἡρακλέος von ἱερόν abhängig ist). — Der Versuch von Fridrichsen (l. c. S. 49), die Differenzierung von ἅγιος und ἱερός aus einer „historischen" Ursache zu erklären — ἅγιος habe dadurch ein Sondergebiet erhalten, daß es einem bestimmten Kultkreis früh eigentümlich geworden sei —, beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Ausgangspunkt der Bedeutungsentwicklung der beiden Worte derselbe sei.

[2] Über Aristoph. av. 522 und Isokr. *Bus.* 25 s. u. S. 83, über Xenoph. Hell. III 2, 19 s. u. S. 79.

῞Οϑεν Τριτογενῆ προναίαν (scil. ἐφέπεις) ἐμ μαντει ΑΙΣ (-οις?) ἁ[γ]ίοις σέβων ἀϑανάτοις ἀμοι[β]αῖς, ἰὴ ἰὲ Παιὰν κτλ. Att. hymn. in Kretikern B v. 12 (p. 34 Crus.): Ἁγίοις δὲ βωμοῖσιν ῞Α[φ]αιστος αἴϑε⟨ι⟩ νέων μῆρα ταύρων.

Erst in Literaturwerken, die der hellenistischen Zeit angehören, findet sich das Wort deutlich mit Beziehung auf ein Tabu gebraucht. So besonders Kallimach. hymn. Del. 275: Τῷ καὶ νησάων ἁγιωτάτη ἐξέτι κείνου | κλῄζῃ, Ἀπόλλωνος κουροτρόφος· οὐδέ σ' Ἐνυὼ (Ἐλευϑὼ Schneider) | οὐδ' Ἀΐδης, οὐδ' ἵπποι ἐπιστείβουσιν ῎Αρηος. Apoll. Rh. II 908 ist von einer Höhle die Rede, ᾧ ἐν ἀμειδήτους ἁγίας εὐνάζετο νύκτας (scil. Dionysos).

Ein unzweideutiges, leider literarisch nicht sicher fixiertes[1]) Zeugnis bietet das 57. Kapitel der ps.-aristotelischen Schrift περὶ ϑαυμασίων ἀκουσμάτων, der ältesten erhaltenen Sammlung von Paradoxa. Dort heißt es (p. 834b 11ff.): ἔστι δὲ καὶ ὅρκος, ὃς ἅγιος αὐτόϑι (scil. bei einer Quelle im Heiligtum der Paliken auf Sizilien) δοκεῖ εἶναι· ὅσα γὰρ ὄμνυσί τις, γράψας εἰς πινακίδιον ἐμβάλλει εἰς τὸ ὕδωρ. ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει τὸ πινακίδιον. ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινακίδιον βαρὺ γενόμενον ἀφανίζεσϑαί φασι, τὸν δ' ἄνϑρωπον πίμπρασϑαι. διὸ δὴ λαμβάνειν τὸν ἱερέα παρ' αὐτοῦ ἐγγύας ὑπὲρ τοῦ καϑαίρειν τινὰ τὸ ἱερόν.

Was unter der Verbrennung des Meineidigen zu verstehen ist, wird bei der Knappheit des Exzerptes nicht ganz deutlich; es handelt sich wohl um ein Gottesurteil[2]): der Meineidige wird auf der Stelle von Feuer, d. h. von gottgesandten Blitzen, verzehrt. Jedenfalls heißt der Eid ἅγιος als Gegenstand der Scheu vor den Göttern, die für die Bestrafung des Meineides Sorge tragen.

Bei Pausanias, der das Wort sehr häufig als Attribut von

---

[1]) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde I 1870 S. 427 vermutet Phanias, den Schüler des Aristoteles, als Quelle der über merkwürdige Gewässer handelnden Kapitel 53—57. Selbst wenn das mehr wäre als eine bloße Vermutung, wüßten wir natürlich nicht, ob das ἅγιος auf die Quelle zurückgeht oder Eigentum des Redaktors ist.

[2]) Vgl. Isokr. Busir. 25: Τοὺς ὅρκους πιστοτέρους εἶναι τοὺς ἐν τοῖς ἐκείνων ἱεροῖς ... καϑεστῶτας καὶ τῶν ἁμαρτημάτων ἕκαστον οἴεσϑαι παραχρῆμα δώσειν δίκην ... οὐ δ' εἰς τοὺς παῖδας ἀναβληϑήσεσϑαι τὰς δίκας. Mit ἅγιος ὅρκος gleichbedeutend ἁγνὸς ὅρκος Eur. Hel. 835.

ἱερόν verwendet [1]), bezieht es sich einigemale auf die Unbetretbarkeit und Reinheit des Heiligtumes und die Ahndung des Tempelfrevels durch die Überirdischen, also ganz primitive Tabuvorstellungen. IX 25, 8 kommt der Schriftsteller auf das Heiligtum der Kabiren bei Theben zu sprechen und bemerkt: Τὸ δὲ μήνιμα τὸ ἐκ τῶν Καβείρων ἀπαραίτητόν ἐστιν ἀνθρώποις, ὡς ἐπέδειξε δὴ πολλαχῇ; es folgen einige Beispiele: als Privatleute in Naupaktos es wagten, die thebanischen Mysterien nachzuahmen, habe die Strafe (scil. der Götter) nicht lange auf sich warten lassen; Leute aus dem Heere des Mardonios, die das Tempelgebiet betraten, seien plötzlich von Wahnsinn befallen worden und hätten sich selbst den Tod gegeben; bei der Zerstörung Thebens durch Alexander seien einige seiner Soldaten auch in das Tempelgebiet eingedrungen und sofort von Blitzen erschlagen worden; Pausanias schließt: Οὕτω μὲν τὸ ἱερὸν τοῦτό ἐστιν ἐξ ἀρχῆς ἅγιον (vgl. III 5, 6 vom Heiligtum der Athene Alea in Tegea: Ἦν δ' ἄρα τὸ ἱερὸν τοῦτο ἐκ παλαιοῦ Πελοποννησίοις πᾶσιν αἰδέσιμον καὶ τοῖς αὐτόθι ἱκετεύουσιν ἀσφάλειαν μάλιστα παρεῖχε). X 32, 13: Bei Tithorea in der Nähe von Delphi ἄδυτον ἱερὸν Ἴσιδος, ἁγιώτατον ὁπόσα Ἕλληνες θεῷ τῇ Αἰγυπτίᾳ πεποίηνται· οὔτε γὰρ περιοικεῖν ἐνταῦθα οἱ Τιθορεεῖς νομίζουσιν οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γίνεται ἢ ἐκείνοις οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων.

Die eigentümliche Erscheinung, daß ein schon verblaßter Terminus bei späteren Autoren seine ursprüngliche Bedeutung zurückerhält, läßt verschiedene Erklärungen zu; am wahrscheinlichsten ist wohl, daß man das Wort mehr zufällig zu den primitiven Vorstellungen, die damals das Interesse der Gebildeten auf sich zu ziehen begannen, in Beziehung setzte. Denn wie wir sahen (o. S. 61), hatte ἁγνός, das ursprünglich der eigentliche Terminus für „tabu“ war, eine Entwicklung erfahren, in deren Verlauf die ursprüngliche Bedeutung durch die Bedeutung *rein* verdrängt worden war; und es scheint nicht Zufall zu sein, daß erst bei den Autoren, die das Wort ἁγνός nur noch in der sekundären Verwendung kennen [2]), dessen

[1]) Die Belege gibt vollständig G. Wobbermin, Religionsgesch. Untersuchungen 1896 S. 62ff.

[2]) Ausgenommen ist Aristophanes, bei dem das Wort ἅγιος schon auftritt und der daneben ἁγνός noch in der ursprünglichen Bedeutung kennt.

Zwillingsbruder auftaucht. Wenn ἅγιος in der älteren Zeit keine ausgesprochene Tabubedeutung zeigt, so mag das an einem Verblassen des Heiligkeitsbegriffes liegen; den Späteren, die durch ihr Interesse für alte Bräuche und Lokalkulte zur Bekanntschaft mit Tabuvorstellungen kamen, bot sich für *heilig, tabu* kein anderes Wort als dieses, dem sie nun die Nuance, die es einmal gehabt haben muß, zurückgaben.

Unwahrscheinlich dagegen ist, daß in dieser Verwendung des Wortes ἅγιος eine Reproduktion kultischer Terminologie vorliege, eine Annahme, die zu dem Stilcharakter des Pausanias in Widerspruch steht. Der Schluß ist unbegründet, wenn Wobbermin darin, daß Pausanias ἅγιος fast nur[1]) bei Mysterien- und chthonischen Kulten gebraucht, eine Stütze seiner Behauptung sieht, das Wort gehöre in erster Linie der Sprache der Mysterien an[2]). Zudem könnte Pausanias, der im wesentlichen seine Kenntnisse aus zweiter Hand hat[3]), nur sehr indirekt Ausdrücke der Mysteriensprache bewahrt haben.

Gegen Wobbermin ist geltend gemacht worden, daß die Wendung ἱερὸν ἅγιον bei Pausanias lediglich auf Herodotnachahmung beruhe[4]). Es ist indessen zu bemerken, daß der Gebrauch des Pausanias viel mannigfacher als der herodoteische ist. Während Herodot nur das schlichte ἱερὸν bzw. ἄλσος ἅγιον hat, lesen wir bei Pausanias: IV 34, 9: Τῶν ἱερῶν τὰ ἁγιώτατα; I 33, 7: τὰ ἁγιώτατα ξόανα; II 27, 6: Ἱερὸν ἁγιώτατον Ποσειδῶνος; vgl. IV 34, 11; VII 24, 5. — III 23, 1: Ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἁγιώτατον καὶ ... ἀρχαιότατον. — VIII 41, 1: Τῆς Εὐρυνόμης τὸ ἱερὸν ἅγιον ἐκ παλαιοῦ; VIII 24, 6: Ἐρυκίνης (scil. Ἀφροδίτης) ἱερὸν ...

---

falls unsere o. S. 38, 4 vorgetragene Auffassung von Thesm. 970 richtig ist (ran. 384 330 vielleicht schon *rein*).

[1]) Einige Ausnahmen versucht er vergeblich zu beseitigen.

[2]) A. a. O. Die Behauptung wird durch die Verbreitung des Wortes, wie sie aus unseren Ausführungen hervorgeht, zur Genüge widerlegt. Dasselbe gilt von W.s Versuch, das Wort ἁγνός als spezifisches Mysterienwort zu erweisen. Hiergegen schon Fehrle S. 53. Ich habe es nicht für notwendig gehalten, oben darauf einzugehen.

[3]) Hierüber besonders Kalkmann, Pausanias der Perieget 1886.

[4]) W. Kroll, Wochenschrift f. kl. Phil. 1896 Sp. 1083. Über Herodotnachahmung des Pausanias vgl. K. Wernicke, *De Pausaniae periegetae studiis Herodoteis* 1884.

ἁγιώτατον ἐκ παλαιοτάτου; II 13, 3: Ἱερὸν ἁγιώτατον ἐκ παλαιοῦ. — IX 25: Οὕτω μὲν τὸ ἱερὸν τοῦτό ἐστιν ἐξ ἀρχῆς ἅγιον.

Man wird vielmehr an Wendungen der demosthenischen Reden erinnert, wo das Wort ebenfalls im Superlativ steht und neben ἀρχαῖος tritt (s. o. S. 73), und hat daher in den Formeln des Pausanias eine Erscheinung des Attizismus zu sehen; was natürlich ebenfalls ein Argument gegen Wobbermin bedeutet.

Herodotnachahmung scheint dagegen die Wendung ἱερὸν ἅγιον bei den Historikern zu sein. Z. B. Xenoph. Hell. III 2, 19: Εἰς Λευκόφρυν ἔνθα ἦν Ἀρτέμιδός τε ἱερὸν μάλα ἅγιον καὶ λίμνη; Diod. Sic. V 72, 3: Ἔστι δὲ καὶ νῦν περὶ τὰς πηγὰς ταύτας (in Kreta) ἱερὸν ἅγιον τῆς θεοῦ ταύτης (scil. der Athene); Dionys. Hal. ant. Rom. III 32, 1: Ἱερόν ἐστι κοινῇ τιμώμενον ὑπὸ Σαβίνων τε καὶ Λατίνων ἅγιον ἐν τοῖς πάνυ θεᾶς Φερωνείας ὀνομαζομένοις; Plut. def. orac. c. 15 p. 417f.: Ὧν δρῶσιν ἱεροῖς τοῖς ἁγιωτάτοις [1]).

Dasselbe gilt von Strabon. Er hat wie Herodot nur die einfache Formel ἱερὸν ἅγιον: XIII 1, 67 p. 614 Cr. (in Mysien): ὑπὸ δὲ τοῖς Ἀνδείροις ἱερόν ἐστι μητρὸς θεῶν Ἀνδειρηνῆς ἅγιον; XIII 2, 5 p. 619: In Pordoselene ἱερὸν ἅγιον ... Ἀπόλλωνος; XII p. 766: Λέγειν φησὶ (Eratosthenes) ἐκεῖνον (Nearch) περιπεπλευκότα στόλῳ τὸν κόλπον (den persischen Golf) ὅτι ἀπὸ Τερηδόνος ἑξῆς ἐν δεξιᾷ ἔχοντι προκειμένην νῆσον Ἴκαρον καὶ ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἅγιον ἐν αὐτῇ; IX 5 p. 435 in Pyrasos in Thessalien: Δήμητρος ἄλσος καὶ ἱερὸν ἅγιον.

Auch in der Seltenheit der Formel ἱερὸν ἅγιον stimmt Strabon — im Gegensatz zu Pausanias — mit Herodot überein, und merkwürdigerweise auch darin, daß an drei von den vier Stellen orientalische Heiligtümer das Epitheton ἅγιος erhalten; wo Strabon Tempel des Abendlandes auszeichnen will, gebraucht er andere Wendungen [2]).

---

[1]) In derselben Tradition scheinen zu stehen: Plotin Enn. I 6, 8: Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προϊὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Porphyr. de abstin. IV 12 vom essäischen Gottesdienst: Αὐτοί τε καθαροὶ καθάπερ ἐς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον; Procl. in Tim. I p. 124, 17 Diehl: Εἰ τοίνυν ἱερῶν τὸ ἁγιώτατόν ἐστιν ὁ κόσμος κτλ.

[2]) III 4, 6 p. 159 (Spanien): Τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν σφόδρα τιμώμενον; VI 2, 5 p. 272 (auf dem Eryx): Ἱερὸν ... Ἀφροδίτης διαφερόντως τιμώμενον; VIII 3, 13 p. 343 (auf dem samischen Vorgebirge bei Chalkis in Triphylien): τὸ μάλιστα τιμώμενον τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνος ἱερόν; VIII 3, 14 p. 344: Bei dem tri-

Der Gebrauch des Wortes ἅγιος bei den Klassizisten der Spätzeit stimmt auch sonst in der Hauptsache mit dem klassischen überein: Galen de usu part. VII c. 14 p. 469: Προσέχετε τοίνυν τὸν νοῦν μᾶλλον ἢ εἴ ποτε μυούμενος Ἐλευσίνια καὶ Σαμοθρᾴκια καὶ ἄλλην τινὰ τελετὴν ἁγίαν κτλ. Iulian. or. VII p. 237 d: Μεμυῆσθαι πάντα τὰ μυστήρια καὶ τετελέσθαι τὰς ἁγιωτάτας τελετάς; Plut. de Is. et Os. 27 p. 361 d: Ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ ... ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμείξασα τελεταῖς ... μιμήματα τῶν τότε παθημάτων; Procl. Theol. III 18, 1; comm. in alc. p. 61 Creutz.; ib. p. 39; Theol. I c. 3 p. 7 (ausgeschrieben b. Lobeck *Aglaoph.* S. 113ff.); Zosimus IV 3: Τοῦτον ἔφη τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι καταστήσειν τὸν βίον, εἰ μέλλοιεν κωλύεσθαι τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια κατὰ θεσμὸν ἐκτελεῖν; Plut. de an. (vol. VII p. 23 Bernard.) von Mysterien: Ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμαστὸν ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων; Diod. Sic. V 72, 4: Καθ᾽ ὃν (scil. am Flusse Theron bei Knossos) νῦν ἱερόν ἐστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἁγίας ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων συντελεῖσθαι; Dio Cass. fr. 85 (I p. 331 Melb.): Τὰ ὑπὸ τοῦ νόμου ἄχραντα καὶ ὑπὸ τῆς θρησκείης ἅγια; Ps.-Eratosth. catast. p. 47, 12 Oliv.: Ἦν πρότερον μὲν ἁγιωτάτη (scil. κρήνη τις) πρὶν ἢ τὸν οἶνον φανῆναι; Porph. de abst. IV 6: (Bei den Ägyptern) ἁγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσιν ἄδυτα καὶ πρὸς ἱερουργίας ἅγια.

In ganz seltenen Fällen findet sich, in erster Linie bei späten Autoren, auch eine Verwendung von ἅγιος, die der hellenistischen Kultsprache eigentümlich ist (s. u. S. 82).

II.

Auf Inschriften der hellenistischen Zeit finden wir ἅγιος zunächst wie im Altgriechischen als Attribut heiliger Orte und Gegenstände gebraucht [1]). IG XII 1, 694 (Camirus, 4. oder 3. Jhd.

---

phylischen Pylos τέμενος ... Ἅιδου ... τιμώμενον; VIII 6, 8 p. 371: (in Argos) τῶν δὲ φρεάτων τέτταρα καὶ ἱερὰ ἀποδειχθῆναι καὶ τιμᾶσθαι διαφερόντως; VIII 6, 24 p. 382: In Orneai bei Sikyon ἱερὸν ... Πριάπου τιμώμενον; IX 5, 17 p. 437: In Thessalien τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἀρχαιότατον καὶ ἐπιφανέστατον; XIV p. 637: Auf Samos τὸ Ἡραῖον ἀρχαῖον ἱερὸν καὶ νεὼς μέγας; XIV p. 683: In Palaipaphos ἱερὸν ἀρχαῖον τῆς πατρίας Ἀφροδίτης.

[1]) Auszuscheiden sind Le Bas nr. 441: Kopie eines Briefes des Augustus an die Stadt Mylasa in Karien, 31 v. Chr.; darin: Τῆς τῶν πολεμίων ὠμότητος

v. Chr.) Z. 13ff.: Ἐγ δὲ ταύται τᾶν κτοινᾶν ἀποδεικνύειν τοὺς κτοινάτας μάστρον ἐν τῷ ἱερῶι τῶι ἁγιωτάτωι ἐν τᾶι κτοίναι κατὰ τὸν νόμον τῶν Ῥοδίων; Ditt. *Syll. inscr. or.* 56 Grabmal Ptolemaios' III. in Kanopion, 239/8 v. Chr.) Z. 60: Καθιδρῦσαι ἐν τῶι ἁγίωι („in sacrario templi" Dittenberger). IG III 1, 162 (127/8 oder 128/9 n. Chr.) wird eine ἁγιαφόρος im Isisdienst erwähnt; die Bezeichnung setzt ἅγιος als Attribut von Kultgeräten voraus. — Ditt. Or. 721, 1 (in den Syringen, aus der Zeit Konstantins): Ὁ δᾳδοῦχος τῶν ἁγιωτάτων Ἐλευσῖνι μυστηρίων; IG XII 2, 255 (Mytilene, äolisch; vgl. Coll.-B. I 232): Αὐρ. Ἀρτεμισίαν ... ἱέρειαν τᾶν θεᾶν ... καὶ ἐρ(σ)οφόρον τ(ῶ)ν ἁγιωτάτων μυ(στ)αρίων; Gebet an den löwenköpfigen Gott von Leontopolis, auf einer Gemme (publ. bei W. Fröhner Philol. Sppl. V 1889 S. 46f.): Κλῦθί μου, ὁ ἐν Λεοντωπόλει τὴν κατοικίαν κεκληρωμένος, ὁ ἐν ἁγίῳ σηκῷ ἐνιδρυμένος (vgl. Norden Agnostos Theos S. 227f.).

Ungleich häufiger ist eine neue Verwendung des Wortes: ἅγιος wird kultisches Epitheton von Gottheiten, und zwar vorzugsweise von solchen orientalischer Herkunft[1]).

Die mir bekannt gewordenen Belege sind folgende: Isis: Ox. pap. XI nr. 1380 Z. 34: (Ἶσιν) ἐν Σεβεννύτῳ ἐπί[νοιαν, δυ]νάστιν, Ἥραν, ἁγίαν; Z. 36: Ἐ[ν] Ἑ[ρ]μοῦ πόλει Ἀφ[ρο]δίτην, βασ[ί]λεισ[σαν, ἁγε]ί̣α̣ν̣; Z. 89: Ἐν Χαλκιδίκῃ ἁγίαν; IG VII 3426 (Lebadea, 3. Jhd.): Ἁγνοτάτην ἱεραφόρον τῆς ἁγίας Εἴσιδος. Sarapis: Preisigke Sammelbuch ägyt. Urkunden (1915) nr. 1555 (Koptos): Τὴν αὐτοῦ τοῦ ἁγιωτάτου Σαράπιδος γυμνασιαρχίαν. Syrische Götter: Ditt. Or. 620, 2 (Suf bei Gerasa, 98 n. Chr.): Διὶ ἁγίῳ Βεελβεσώρῳ; 262, 25 (Baitokaike, zw. 253 u. 259 n. Chr.): Οἱ κάτοχοι ἁγίου Οὐρανίου Διός; 590, 1 (Beirut, zw. 218 u. 222 n. Chr.): Θεῷ ἁγίῳ Βὰλ καὶ θεᾷ Ἥρᾳ; 378 (Thrakien): Θεῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ; Weihinschrift auf einer Lampe: Θεῷ ἁγίῳ Ἀρελσέλῳ (Cumont, Die orientalischen Religionen 1910 S. 288 Anm. 47). Sabazios: Domaczewski

---

οὐδὲ τῶν ἱερῶν τῶν ἁγιωτάτων ἀποσχομένης; Coll.-B. nr. 383 (Kommagene-Inschr., 1. Jhd. n. Chr.) Z. 51: Δαιμόνων ἐπιφανῶν θεῖος τόπος ἐν ἁγίωι λόφωι καθοσιωθείς.

[1]) Vgl. O. Weinreich, Arch. f. Rel. XVIII 1915 S. 31f. — Irrig ist die Bemerkung, die Delehaye in dem u. S. 84, 3 angeführten Aufsatz S. 147 über die Verwendung von ἅγιος als Götterepitheton in hellenistischen Inschriften macht: *„ces inscriptions appartiennent à l'époque impériale et traduisent évidemment l'usage romain (scil. du mot sanctus)."*

AEM 1886 S. 241 nr. 6 (Jeni-Nikup): Θεᾶς] Ἰδείας μεγάλης [μητρ]ὸ[ς] Διὶ Ἡλίῳ μεγά[λῳ κυρί]ῳ Σαβαζίῳ ἁγ[ίῳ] κτλ. (vgl. Drexler b. Roscher II 1 Sp. 1762). Artemis von Ephesos: Wood *Discoveries at Ephesos*, *Inscr. from the City* 31 no. 9: Πόπλιον Οὐήδιον Παπτανὸν Ἀντωνεῖνον, τὸν κράτιστον ... τῇ ἁγιωτάτῃ θεῷ Ἐφεσίᾳ Ἀρτέμιδι ἡ πατρὶς ἀνενεώσατο; Benndorf, Forschungen in Ephesos I S. 211: Νεωκόρος τῆς ἁγιωτάτης Ἀρτέμιδος. — Ἱερεὺς τῆς ἁγιωτάτης Ἀρτέμιδος BCH I 86 nr. 24 (vgl. Weinreich, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919 S. 46f.); τῇ ἁγι]ωτάτῃ Ἀρτέμιδι Keil-Premerstein III 138 (ebenda S. 63). — Ἄγγδιστιν [τὴν ἁγιωτάτην], Philadelphia (ebenda S. 63). — Τοῦ ἁγιωτάτου Θεοῦ Ὑψίστου, Milet (Weinreich, Arch. f. Rel. XVIII S. 32f.).

Gottheiten griechischen Ursprungs erhalten das Epitheton ἁγιώτατος erst spät; es scheint, daß die Benennung nach dem Vorbild der orientalisch-hellenistischen Kulte erfolgt ist.

Artemis Orthia: IG V 1, 599 (Sparta, 2. Hälfte 2. Jhd. n. Chr.): Παρὰ τῇ ἁγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι (= Le Bas 162d). Demeter und Kore:[1]) IG V 1, 594 (Slachorion in Lakonien): Ἡ πόλις Αὐρηλίαν Ἐπαφρώ, πῶλον τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν γενομένην, Δήμητρι καὶ κόρῃ; Didyma: Wiegand, Abh. Ak. Berlin 1911 S. 60f.: Τῆς ἁγιωτάτης σου ἀδελφῆς, τῆς πατρίας αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας κόρης; Z. 21f. ἱδρύσασθαι βωμὸν τῆς ἁγιωτάτης πατρίου αὐτοῦ θεᾶς Σωτίρας κόρης.

Die Terminologie der hellenistischen Kulte findet sich auch bei zwei späten Autoren, bei Porphyrios und Iulian. Porph. de abst. IV 9 (über die ägypt. Religion): Ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος; Iulian. ep. ad Alex. p. 378c: Τὸν θεὸν τὸν μέγαν τὸν ἁγιώτατον Σάραπιν αἰδεῖσθε; ep. 21 p. 389a: Τῆς ἁγιωτάτης θεοῦ Δήμητρος[2]). In leicht verständlicher Übertragung liegt sie schon bei Philodem de piet. p. 96 Gomp. vor; wenn hier bemerkt wird, die Epikuräer verehrten ihren Meister als ἅγιον καὶ ἁγιώτατον καὶ ἵλεων[3]), so ist der Zusammenhang mit der kultischen

[1]) Hier liegt Beeinflussung durch die Terminologie der Isismysterien besonders nahe.

[2]) Mit der oben S. 81 aus einer hellenistischen Inschrift (Ditt. *Syll. or.* 56, 60) mitgeteilten Wendung τὸ ἅγιον, vgl. Plotin. Enn. I 6, 7 (pg. 51, 8 Müller): Ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι.

[3]) Dies ist Weinreichs Auffassung der wegen einer Lücke nicht ganz sicheren Stelle (l. c. 31, 1). Die Deutung von Crönert (Passow-Cr. s. v. ἅγιον καὶ ἁγιώτατον scil. τὸ παντελῶς ὄν) ist wegen des masc. κυριεύοντα nicht möglich.

Bedeutung klar: die epikuräische Schule bildet eine Kultgenossenschaft, die ihren Stifter als Gott verehrt (vgl. die übrigen Prädikate, die Epikur l. c. erhält, isb. Z. 10 [π]άντων [τ]ῶν ἀγαθῶν κυριεύοντα); ihre den hellenistischen Kulten entlehnte Terminologie konnte Philodem, als epikureischer Schriftsteller an klassizistische Stilprinzipien nicht gebunden, in seiner Schrift wörtlich reproduzieren.

Allerdings ist die Verwendung des Wortes ἅγιος als Götterepitheton nicht streng auf die Epoche des Hellenismus beschränkt. Bei Aristophanes av. 522 erklärt Peisthetairos den Vögeln, früher habe ein jeder ihnen geopfert und bei ihrem Namen Eide geschworen: Οὕτως ὑμᾶς πάντες πρότερον μεγάλους ἁγίους τ' ἐνόμιζον. In einem Fragment von Antiphanes' Lykon berichtet jemand (CGF II p. 80): Καὶ τἄλλα δεινούς φασι τοὺς Αἰγυπτίους | εἶναι τὸ νομίσαι τ' ἰσόθεον τὸν ἔγχελυν; nachdem das an Hand einiger Witze exemplifiziert ist, schließt er: Οὕτως ἐσθ' ἅγιον παντελῶς τὸ θηρίον[1]).

Soweit wir den Wortgebrauch von ἅγιος bisher besprochen haben, ist ein eigentlicher Bedeutungswandel nicht erfolgt. Vor allem ist das Wort nie wie ἁγνός auf den Menschen angewandt worden, um eine religiöse Eigenschaft, etwa Reinheit oder Frömmigkeit zu bezeichnen. Höchstens liegt ein schwacher Ansatz zu letztgenannter Bedeutung vor bei Isokr. Busir. 25: Ἐκεῖνοι (scil. οἱ Αἰγύπτιοι) τοίνυν οὕτως ἁγίως περὶ ταῦτα καὶ σεμνῶς ἔχουσιν ὥστε καὶ τοὺς ὅρκους πιστοτέρους εἶναι τοὺς ἐν τοῖς ἐκείνων ἱεροῖς ἢ τοὺς παρὰ τοὺς ἄλλους καθεστῶτας, καὶ τῶν ἁμαρτημάτων ἕκαστον οἴεσθαι παραχρῆμα δώσειν δίκην. Entsprechend der üblichen Verwendung von ἔχειν mit dem Adverb liegt es am nächsten, das Wort ἅγιος hier subjektiv zu fassen: „die Ägypter verhalten sich in diesen Dingen heilig (d. h. gottesfürchtig) und fromm" (über die subjektive Verwendung von σεμνός vgl. o. S. 69, 3; sie ist ebenso singulär wie die gleiche Erscheinung bei ἅγιος). Allerdings wird das Adverb im Griechischen nicht stets auf das Subjekt bezogen, sondern

---

[1]) Über die Verspottung der ägyptischen Tierverehrung bei den Komikern vgl. Lafaye, *Histoire des cultes des divinités d'Alexandrie etc.* S. 132. — Vgl. übrigens Plut. quaest. conv. IV 5, 2 670a: (Gewisse Tiere) οἷς ὡς ἁγιωτάτοις ἱεροῖς Αἰγυπτίων ἄλλοις ἄλλοι προσφέρονται.

(freilich sehr selten) auch auf das Objekt (vgl. z. B. Soph. Ant. 70 mit Bruhns Erklärung); man könnte daher das ἁγίως καὶ σεμνῶς mit περὶ ταῦτα in Verbindung bringen und verstehen: „sie halten es mit diesen Dingen als mit heiligen und ehrwürdigen.“ Doch ist diese Erklärung gezwungen; es scheint mir wahrscheinlicher zu sein, daß ἅγιος vorübergehend der Tendenz aller griechischen Worte für *heilig* nachgeben und eine subjektive Bedeutung annehmen konnte[1]).

III.

Nun begegnet man bisweilen der sehr bestimmt ausgesprochenen, leider nie durch Belege erhärteten Überzeugung, ἅγιος in subjektiver Verwendung, vom kultischen Verehrer gesagt, sei ein dem heidnischen Hellenismus angehörender Terminus[2]). Ehe wir uns den wenigen Stellen zuwenden, die dabei vermutlich vorgeschwebt haben, müssen wir auf den Gebrauch des Wortes im Judentum und im ältesten Christentum[3]) eingehen, dessen Berücksichtigung wegen der Wechsel-

---

[1]) Das Wort kommt einer subjektiven Bedeutung sehr nahe bei Mnesim. Hippotroph. CGF III p. 570 V. 59: Ἀπὸ γᾶς ἁγίας ἀλίας Συρίας ὀσμὴ σεμνὴ μυκτῆρα δονεῖ. Syrien ist heilig wegen seiner Kulte (darauf spielt das ὀσμὴ σεμνὴ *Opferduft* an), d. h. doch eigentlich schon: wegen der Frömmigkeit seiner Bewohner. — Über subjektive Verwendung des Wortes bei Themistios s. u. S. 101, 3.

[2]) R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[2] 1920 S. 27; C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913 S. 28; O. Weinreich a. a. O. spricht von einem subjektiven ἅγιος als *verbum hellenisticum*.

[3]) Im folgenden können nur die im Zusammenhang dieser Arbeit wichtigen Tatsachen hervorgehoben werden. Benutzt sind der (in Vielem zu korrigierende) Aufsatz von Delehaye (*Analecta Bollandiana* XXVIII 1909 S. 146f. 161ff.), die Ausführungen Doelgers (IXΘYC I 1910 S. 180ff.), mit denen die Resultate meiner Untersuchungen im wesentlichen übereinstimmen (D. handelt nur über den christlichen Wortgebrauch), sowie Anton Fridrichsens Schrift *Hagios-Qadoš*, Kristiania 1916 (= *Videnskapsoelskapets Skrifter* II. Hist.-Filos. Kl. 1916 nr. 3), die S. 4—32 קדש im AT, S. 32—41 die Verwendung von ἅγιος in der LXX behandelt, leider gerade letzteren nur flüchtig — es werden fast nur Materialzusammenstellungen gegeben, die über das bei Hatch-Redpath vorliegende Material nicht weit hinausführen — und ohne den eigentümlichen Charakter der Septuaginta (s. u. S. 100ff.) zu berücksichtigen. — Die ältere dogmatisch

beziehungen zwischen heidnischem, jüdischem und christlichem Hellenismus unerläßliche Voraussetzung ist für die Einschätzung der heidnisch-synkretistischen Terminologie.

Den biblischen Schriften, in denen ἅγιος, im Gegensatz zum griechischen Heidentum, eines der häufigsten Worte ist, ist bekanntlich seine Anwendung auf den Menschen ganz geläufig. Ich gebe zunächst einen Überblick über die Verwendung des Wortes in der Septuaginta, dem wichtigsten Dokument der jüdisch-hellenistischen Sakralsprache[1]), ohne das Verhältnis zu der Terminologie des hebräischen Originals zu berücksichtigen (darüber weiter unten).

Hier durchläuft das Wort alle Spielarten zwischen objektiver und subjektiver Verwendung, zwischen den Bedeutungen *tabu* und *rein.* Auf Kultgeräte (Ex. 29, 37: Ἔσται τὸ θυσιαστήριον ἅγιον τοῦ ἁγίου), den Tempel (Ps. 27, 2: Εἰς ναὸν ἅγιόν σου), überhaupt auf heilige Stätten (Lev. 24, 9: Ἐν τόπῳ ἁγίῳ; Ps. 3, 5 42, 3: Ὄρος ἅγιον), auf Gott (s. u.), seinen Namen (Is. 60, 9: Διὰ τὸ ὄνομα κυρίου τὸ ἅγιον), das göttliche Pneuma (Ps. 50, 13: Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου), die Engel (Tob. 11, 13: Εὐλογημένοι πάντες οἱ ἅγιοί σου ἄγγελοι) ist ἅγιος anwendbar, ebenso

orientierte Literatur über die Heiligkeit im NT (zitiert bei Coats, *Hast. Dict. Rel. s. v. Holiness, NT and Christian)* durfte unberücksichtigt bleiben. — Bemerkenswert ist die Vermutung von Bartlet *(Hastings Dict. of the Bible* IV S. 341 ff.), ἁγιασμός bedeute im NT nicht mehr, wie die Wortbildung verlangt, *Heiligung*, sondern *Zustand der Heiligkeit*; in der LXX fänden sich die Ansätze der Entwicklung. Für uns ist die Frage belanglos.

[1]) Alles was wir sonst noch von jüdisch-hellenistischer Literatur haben, ist — wenigstens hinsichtlich des Gebrauches von ἅγιος — von der Septuaginta abhängig (für die apokryphe u. pseudepigraphe Literatur des Judentums hat Fridrichsen S. 53 ff. den Nachweis erbracht; bezüglich des Aristeasbriefes vgl. den Wortindex der Ausgabe Wendlands s. vv., über Philo s. u. S. 102 f.); vgl. auch Deißmanns Kommentar zu den „Rachegebeten von Rheneia", neu abgedruckt als Anhang zum *Licht vom Osten* 2. 3. Aufl.). — Jüdisch-hellenistische Inschriften sakralen Charakters sind mir bisher nicht bekannt geworden. Auf den von De Vogüé herausgegebenen griechisch-aramäischen Bilinguen *(Syrie centrale, Inscriptions sémitiques* 1868) kommt das Wort ἅγιος nicht vor, zudem handelt es sich um heidnische Kulte. — Neuerdings ist eine Anzahl jüdischer Inschriften in griechischer Sprache aus einer römischen Katakombe publiziert worden von Nicolaus Müller (Die jüd. Katakomben auf dem Monte Verde in Rom, hersg. v. N. A. Bes 1919), in denen indessen ἅγιος nicht vorkommt.

auf den Menschen: Ex. 19, 6: Ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι ... ἔθνος ἅγιον; 22, 31 καὶ ἄνδρες ἅγιοι ἔσεσθέ μοι.

Wesentlicher als der Umfang der Verwendung ist der Inhalt des Wortes. Es bezeichnet deutlich ein Tabu Lev. 10, 10, wo es als Gegensatz von βέβηλος *profan* erscheint und von καθαρός noch unterschieden wird[1]). Religiöse Scheu scheint mitzuspielen Ps. 5, 8: Προσκυνήσω πρὸς ναὸν ἅγιόν σου ἐν φόβῳ σου; 110, 9; ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Ἁγιάζειν bedeutet *zum Eigentum Jahwes machen* Lev. 22, 2f.; Ὅσα αὐτοὶ ἁγιάζουσί μοι ... ὅσα ἂν ἁγιάζωσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τῷ κυρίῳ. Gott macht den Sabbat *heilig*, d. h. verboten für profane Beschäftigungen Gen. 2, 3: Καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.

Nun ist eine wichtige Tabuvorschrift des jüdischen Rituals die Reinhaltung des Heiligen: Lev. 22, 4: Τῶν ἁγίων οὐκ ἔδεται ἕως ἂν καθαρισθῇ, vgl. 20, 3: Ἵνα μιάνῃ τὰ ἅγιά μου; Ez. 7, 24: Καὶ μιανθήσεται τὰ ἅγια αὐτῶν. Das Heilige schließt also die Eigenschaft der Reinheit in sich ein, deutlich II Chr. 30, 19: Ὑπὲρ πάσης καρδίας κατευθυνούσης ἐκζητῆσαι κύριον τὸν θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν, καὶ οὐ κατὰ τὴν ἁγνείαν τῶν ἁγίων.

Vom Menschen wird der Zustand der Heiligkeit als Vorbedingung für den Verkehr mit Gott und das Betreten des Heiligtumes gefordert: II Chron. 23, 6: Αὐτοὶ (scil. οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται) εἰσελεύσονται ὅτι ἅγιοί εἰσι. Daß hier ἅγιος eigentlich schon den Zustand der religiösen Reinheit bezeichnet, lehrt *Ex.* 19, 14: Bevor Mose das Volk vor Gott führt, ἡγίασεν αὐτούς· καὶ ἔπλυναν τὰ ἱμάτια (es folgt die Ermahnung, sich während dreier Tage der Weiber zu enthalten, V. 15). Welchen Sinn das Reinigen hat, zeigt V. 22: Καὶ οἱ ἱερεῖς οἱ ἐγγίζοντες κυρίῳ τῷ θεῷ ἁγιασθήτωσαν, μή ποτε ἀπαλλάξῃ ἀπ' αὐτῶν κύριος: den unreinen Menschen meidet Gott[2]).

---

[1]) Vgl. Lev. 21, 12: Οὐ βεβηλώσει τὸ ἡγιασμένον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ; ähnlich V. 23: Οὐ βεβηλώσει τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ. Einige weitere Stellen, an denen ἅγιος mit Tabuvorstellungen in Zusammenhang steht, b. W. Kroll, Festschr. Breslau 1911 S. 479.

[2]) An einer Stelle bezeichnet ἁγιάζειν eine lediglich physische Reinigung; II *Sam.* 11, 4 heißt es von Bathseba, dem Weibe des Urias, in rein physischem Sinne: Ἁγιαζομένη ἀπ' ἀκαθαρσίας αὐτῆς. — In religiöser Bedeutung gebraucht, wird das Wort schon Lev. 16, 19 mit ἀπό verbunden: Ἁγιάσει αὐτὸ (den Opfer-

Von hier aus ist die häufige Motivierung der Forderung, der Mensch solle heilig sein, zu verstehen. Lev. 11, 45 (vgl. 19, 2; 26, 7 und 26): Ἔσεσθε ἅγιοι, ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγὼ κύριος; damit Gott in seinem Volke wohnen bleibe, muß es sich rein erhalten von jeder Befleckung (an drei der zitierten Stellen handelt es sich um Reinheitsvorschriften). Zugleich sehen wir, daß die Heiligkeit Gottes hier schon analog der Heiligkeit des Menschen gedeutet ist: Gott ist nicht mehr heilig als der Mächtige, den der Mensch in ehrfürchtiger Scheu anbeten muß[1]), sondern als der Reine, der selbst die Tugenden besitzt, die er von seinen Verehrern verlangt (vgl. II Sam. 22, 26: Μετὰ ὁσίου ὅσιος ἔσῃ, ähnlich Ps. 17, 25; Subjekt ist ὁ κύριος. Vgl. Dt. 32, 4: Δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος.

---

altar) ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. — Delehaye behauptet (S. 161), wenn der Mensch als ἅγιος bezeichnet werde, so sei der eigentliche Sinn *geweiht*; zum Beweise führt er Num. 16, 5 an: Ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ τοὺς ἁγίους; aber es kann hier sehr wohl eine Eigenschaft, etwa sittliche Reinheit, gemeint sein (dem widerspricht nicht, daß mit dieser Eigenschaft eine Auszeichnung vor Gott verbunden ist, vgl. V. 3). Auch wenn ἅγιος mit dem Dativ oder Genetiv verbunden wird, braucht nicht die Bedeutung *geweiht* vorzuliegen; Lev. 21, 6: Ἅγιοι ἔσονται τῷ θεῷ αὐτῶν. Es handelt sich an dieser Stelle um Reinheitsvorschriften, die der Herr durch Mose seinen Priestern geben läßt; man wird also verstehen müssen: „sie sollen gegenüber ihrem Gott (oder: für ihren Gott) rein sein". — Ebensowenig braucht man die Wendung οἱ ἅγιοι αὐτοῦ (scil. τοῦ θεοῦ) (Ps. 67, 35 150, 1 Dn. 4, 34 u. ö.) aufzufassen als *die Geweihten Gottes*; der Genitiv drückt in der Septuaginta als Äquivalent des hebr. status constructus eine ganz unbestimmte Beziehung aus (vgl. den Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ 2. Reg. 19, 22 Ps. 70, 22 77, 41 u. ö., der gleichbedeutend ist mit κύριος ὁ ἅγιος ἐν Ἰσραήλ Ez. 39, 7; die Bedeutung *geweiht* ist hier unmöglich), und eine genaue Parallele bietet das Wort ὅσιος Ps. 4, 4: Γνῶτε ὅτι ἐθαυμάστωσε ὁ κύριος τὸν ὅσιον αὐτοῦ; ὅσιος kann nicht „geweiht" bedeuten. — Auch das Wort ἁγιάζειν scheint, wo es auf Menschen angewandt wird, nie *weihen*, sondern stets *reinigen* zu bedeuten. — In der Bedeutung „tabu" scheint ἅγιος nirgends auf den Menschen angewandt zu werden; Js. 65, 5, wo das Original das Wort קדש in diesem Sinne verwendet, hat die LXX *rein* verstanden und setzt καθαρός (vgl. Baudissin a. a. O. (u. S. 104, 3) S. 62). — Überhaupt ist Delehayes Ansicht falsch, es handele sich bei ἅγιος ursprünglich um eine *„simple relation extérieure à la divinité"* (dann hätte die LXX ἱερός verwenden müssen; s. o. S. 75, 1).

[1]) So vielleicht noch Jos. 24, 15: Ἐγὼ δὲ καὶ ἡ οἰκία μου λατρεύσομεν κυρίῳ, ὅτι ἅγιός ἐστιν.

All das erinnert an die Rolle, die das Wort ἁγνός in der attischen Tragödie spielt: hier wie dort gehen subjektive und objektive Verwendung, Bezeichnung des Tabu und der Reinheit nebeneinander her; ähnlich den o. S. 44 aufgezählten Ableitungen dieses Wortes finden sich in der Septuaginta Bildungen von ἅγιος, die uns bisher noch nicht begegnet sind: ἁγιάζειν, ἁγίασμα, ἁγιασμός, ἁγιαστήριον; ἁγιαστεία (v. l. ἁγιστεία); ἁγιότης, ἁγιωσύνη (vgl. u. S. 106)[1].

Die ältesten Dokumente einer christlich-hellenistischen Kultsprache sind die paulinischen Briefe. Hier steht die (subjektive) Heiligkeit im Mittelpunkt der religiös-ethischen Forderungen des Apostels. Aus einigen Stellen geht deutlich hervor, daß zunächst eine äußerlich-religiöse Reinheit gemeint ist. I Thess. 4, 3f.: Τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας; V. 7 οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. I Cor. 7, 14 gibt Pls die Weisung, von sich aus solle ein Christ den heidnisch gebliebenen Gatten nicht verlassen: Ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ. ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. Die Heiligkeit d. i. Reinheit besitzt hier eine ähnliche magische, durch Berührung mitteilbare Kraft wie in der jüdischen und der altgriechischen Religion; vgl. auch Rom. 11, 16: Εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.

Reinheit des Körpers und Reinheit des Geistes werden auch hier geschieden: I Cor. 7, 34: Ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι[2]).

Bisweilen erhält das Wort eine ethische Bedeutung. I Cor. 6, 1: Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχ ἐπὶ τῶν ἁγίων; ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν

---

[1]) Die Belege s. bei Hatch-Redpath s. vv.

[2]) Weitere Stellen, die auf die Bedeutung *rein* führen: II Cor. 1, 12: *Unser Ruhm ist das Bewußtsein,* ὅτι ἐν ἁγιότητι (v. l. ἁπλότητι) καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ ... ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ; 7, 1 καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ. Col. 1, 22 steht ἅγιος neben ἄμωμος und ἀνέγκλητος, bezeichnet also eine negative Eigenschaft (nicht *verehrungswürdig* oder dergleichen).

κόσμον κρινοῦσιν; und bes. Rom. 6, 19ff., wo ἁγιασμός in Gegensatz tritt zu ἀνομία; V. 22: *Frei von der Sünde* ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμὸν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.

Bildhafte Wendungen zeigen, daß ein prinzipieller Unterschied zwischen der Heiligkeit von Kultobjekten und der des Menschen[1]) nicht gemacht wird. Rom. 12, 1: Παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν; 15, 16: Pls stellt sich vor als ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Soweit wir den paulinischen Wortgebrauch bisher besprochen haben, stimmt er mit dem der Septuaginta überein[2]). Es bestehen nun bemerkenswerte Unterschiede: die ursprüngliche Bedeutung *heilig* d. i. *zu scheuen, zu verehren* verschwindet fast völlig[3]), desgleichen die Verwendung des Wortes als Prädikat Gottes oder göttlicher Wesen[4]); die subjektive Bedeutung, die Heiligkeit des Christen, erhält bei Pls eine neue Motivierung, indem sie zu spezifisch christlichen bezw. paulinischen Vorstellungen in Beziehung gesetzt wird.

Wenn Pls bemerkt, die Heiligkeit des Christen sei von Gott gewollt (I Thess. 4, 3), oder wenn er zur Heiligkeit „in der Furcht Gottes“ mahnt (II Cor. 7, 1), so scheint das noch die Heiligkeitsvorstellung des AT *Ihr sollt heilig sein, weil euer*

---

[1]) Von der subjektiven Bedeutung des Wortes aus ist der Ausdruck φίλημα ἅγιον *reiner Kuß* zu verstehen (zum Unterschiede von dem Kuß der sinnlichen Liebe): I Thess. 5, 25 I Cor. 16, 20 II Cor. 13, 12.

[2]) Von den in der LXX begegnenden Weiterbildungen des Wortes ἅγιος finden sich bei Pls (desgl. in späteren Teilen des NT) ἁγιάζειν, ἁγιασμός; ἁγιωσύνη, ἁγιότης (Belege s. bei Bruder *Concord.* s. vv).

[3]) Sicher nur Rom. 1, 2: Ἐν γραφαῖς ἁγίαις. Man könnte daran denken, daß I Cor. 3, 16f. ἅγιος *tabu* bedeutet: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε ... εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός. ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστι, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς. Indessen liegt die Bedeutung *rein* näher, da mit der Zerstörung des Tempels d. i. des Leibes Befleckung durch Unzucht gemeint ist, wie 6, 18f. zeigt: Ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ κτλ.

[4]) Höchstens I Thess. 3, 13 Eph. 1, 18f., falls hier unter οἱ ἅγιοι die Engel zu verstehen sind (s. Dibelius z. St.; es könnten aber auch die seligen Christen gemeint sein). Die Wendung πνεῦμα ἅγιον kann für Pls schon *reines Pneuma* bedeutet haben.

Gott heilig ist zu sein, nur in anderer Formulierung. Während nun hier wie im AT die Heiligkeit eine Tugend ist, die der Fromme aus eigenen Kräften zu üben und sein Leben hindurch zu erhalten hat, erscheint sie an anderen Stellen als eine religiöse Eigenschaft, die der Mensch zugleich mit seiner Christwerdung erlangt, vermittelt durch einen einmaligen magischen Akt, der von Gott, Christus oder dem Pneuma ausgeht. Christus ist die Ursache I Cor. 1, 30: Ἐξ αὐτοῦ (scil. Gott) δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις; vgl. 1, 2 τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Daneben erscheint das heilige Pneuma 6, 11: Ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Rom. 15, 16 bezeichnet Pls die Christen als von ihm dargebrachte προσφορὰ ... ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Daß für den Apostel die Heiligkeit eine magische Eigenschaft ist, die von einem Menschen auf den anderen durch die Vereinigung in der Ehe übergehen kann, haben wir oben S. 88f. gesehen; von hier aus wird man die eben mitgeteilten Stellen zunächst in dem Sinne verstehen müssen, daß der Christ für Pls durch den Verkehr mit göttlichen Mächten, mit dem Messias[1]) und dem Pneuma, das in ihm (dem Christen) wohnt (I Cor. 6, 19), heilig wird. Für die *Heiligung durch Christus* kommt noch ein zweites Moment in Betracht: die reinigende Wirkung des Sühnetodes Jesu, deren der Mensch teilhaftig wird, sobald er in die christliche *Gemeinde* eintritt; das lehrt Col. 1, 22: Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ... ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν (scil. Christus) ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ κτλ. Die Heiligkeit des Christen wird also hier als magische Wirkung der Vereinigung mit Christus und dem göttlichen Pneuma vorgestellt. Daneben kommt für die Erklärung jener Wendungen *Heiligung durch Christus, durch das Pneuma* eine zweite Anschauung in Betracht, die eine weniger unmittelbare Herleitung der Heiligkeit des Gläubigen aus dem Besitz des göttlichen Pneumas be-

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 6, 15: Οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν.

deutet. I Cor. 1, 30 wird Christus als σοφία .. ἀπὸ θεοῦ bezeichnet; hiermit wird man II Cor. 1, 12 verbinden dürfen: Ἐν ἁγιότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ [1]). Mit der in „fleischlicher Weisheit“ begründeten Heiligkeit wird Pls die asketischen und ethischen Vorschriften weltlicher Weiser [2]), d. h. der Popularphilosophen meinen; wenn dagegen die christliche Heiligkeit auf Jesus als die von Gott gesandte Weisheit zurückgeführt wird, so bedeutet das: der Christ führt ein reines Leben, weil der Geist Christi, der in ihm wohnt (vgl. I Cor. 2, 16: Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν), sein Tun bestimmt. Dasselbe gilt von der Heiligung durch das Pneuma: wer im göttlichen Pneuma redet, bringt das ἀνάθεμα Ἰησοῦς nicht über die Lippen (I Cor. 12, 1 ff.).

Noch mittelbarer wird das Verhältnis der Heiligkeit zur paulinischen Christus- und Pneumamystik bei einer dritten Motivierung: der Christ muß ein heiliges Leben führen mit Rücksicht auf das göttliche Pneuma, das er in sich trägt (vgl. o. S. 89, 3), und auf die bevorstehende Vereinigung mit Christus in der Parusie. I Thess. 3, 13: Εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ... ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ; 5, 23 αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη. Die Heiligkeit ist hier nicht mehr Folge, sondern Vorbedingung der *unio mystica*. Von hier aus löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen den Mahnungen des Apostels zur Heiligkeit, die voraussetzen, daß der Christ erst

---

[1]) Die „Gnade Gottes“ scheint hier in der Sendung des Messias zu bestehen (unmittelbar vorher war von der Rettung der Christen durch Jesu Kreuzestod die Rede); Gott selbst ist also nur mittelbar an der Heiligung des Christen beteiligt. Daraus folgt, daß man Wendungen wie ἁγιάζειν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ nicht pressen darf. Ich halte es daher nicht für richtig, wenn Doelger l. c. 181 aus Apoc. 22, 15: Ἡγιασμένοις πίστει εἰς ἐμέ schließt, die Heiligung geschehe durch den Glauben. Vielmehr ist gemeint: die Christen heiligen sich im Glauben an Christus, d. h. an seine Parusie, weil sie dann im Zustand der Heiligkeit vor ihn treten müssen (also Heiligkeit als Vorbedingung der Vereinigung mit dem Messias, s. o.).

[2]) Vgl. I Cor. 1, 26: Οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς. .

heilig werden bzw. bleiben muß, und der Vorstellung, daß die Christwerdung eine Heiligung des Menschen in sich schließt[1]. Zugleich ist zu bemerken, daß die Ableitung der Heiligkeitsforderung aus dem Christus-Pneumaglauben prinzipiell von der Motivierung des AT nicht verschieden ist.

Die späteren Schriften des NT zeigen eine in vielen Punkten mit der paulinischen übereinstimmende Verwendung des Wortes. Die Christen heißen οἱ ἅγιοι bzw. οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Hebr. 6, 10 13, 24; I Tim. 5, 10; Eph. 1, 15 18; 3, 18; 4, 12; 6, 18; Iud. 3; Mt. 27, 52; Act. 9, 13 32 41; 26, 10.

Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft, die der Christ in Erwartung der Parusie Christi sich erhalten muß: Hebr. 12, 14: Διώκετε ... τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον; II Petr. 3, 11: Δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας. Eine ethische Bedeutung hat das Wort vielleicht Mc. 6, 20: Ὁ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον[2]. Um Heiligkeit im Sinne äußerlich-religiöser Reinheit handelt es sich Hebr. 9, 13: Εἰ ... τὸ αἷμα τράγων ... τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Der Hebräerbrief läßt nun keinen Zweifel darüber, wie die Heiligung durch Christi Tod (Col. 1, 22; s. o. S. 90) zu verstehen ist: als Reinigung durch das zur Sühnung der Menschen vergossene Blut Jesu. Vgl. Hebr. 10, 29: Τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ... ἐν ᾧ ἡγιάσθη; 13, 12 Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαὸν (Heiligung durch den Kreuzestod ebenfalls Eph. 5, 26).

---

[1]) Daß die Heiligkeit einen Zentralbegriff der paulinisch-christlichen Religion ausmacht, lehrt die eigennamenartige Bezeichnung der Christen als οἱ ἅγιοι bzw. οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Die Stellen bei Pls: I Cor. 14, 33 16, 15 II Cor. 1, 11 13, 12 Rom. 12, 13 16, 15 Col. 1, 4 12 26 3, 12 Philem. 5 7; Philipp. 1, 1 4, 2 22. — Merkwürdig ist die prägnante Verwendung von οἱ ἅγιοι für die jerusalemischen Christen: I Cor. 16, 1 II Cor. 8, 14 9, 1 12 Rom. 15, 25 f. 15, 3. — Vgl. Harnack, Missionsgesch. I³ 387 f. mit Anm.; jetzt auch (nicht überzeugend) K. Holl, Sitz.-Ber. Ak. Berlin LIII 1921 phil.-hist. Kl. S. 936 ff.

[2]) Delehaye S. 163 will aus dieser Stelle die Bedeutung *geweiht* herauslesen. Aber Herodes braucht den Johannes nicht deswegen zu fürchten, weil er dem Herrn geweiht ist; sondern er glaubt, daß er als tugendhafter Mensch unter dem Schutze Gottes steht (wie das δίκαιος, das neben ἅγιος steht, deutlich genug zeigt).

Dagegen wird über Paulus hinweg auf die Motivierung der Heiligkeitsforderung des AT zurückgegriffen; I Petr. 1, 15f. wird die Stelle des Leviticus zitiert: Ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε, διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος.

In Zusammenhang damit scheint es zu stehen, wenn nun ἅγιος wieder als Epitheton Gottes, Christi und der Engel begegnet. Gott: Joh. 17, 11: Πάτερ ἅγιε; I Joh. 2, 20: Καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου (Gott oder Christus, vgl. Dibelius z. St.). Christus: Mc. 1, 24: Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (entspr. Lc. 4, 34 Joh. 6, 69); Act. 4, 27 30: Τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν. Engel: Mc. 8, 38 Lc. 9, 26 Act. 10, 22.

Es ist die Frage, wie weit hier die ursprüngliche Bedeutung *heilig*, *ehrwürdig* noch nachwirkt. Die Identität von menschlicher und göttlicher Heiligkeit[1]) läßt es nicht ratsam erscheinen, ἅγιος als Epiklese der Gottheit anders zu verstehen als da wo es eine Eigenschaft des Menschen bezeichnet (höchstens in der Anrede „heiliger Vater“ und in den Heiligpreisungen der Apokalypse). Daß Jesus in diesem Sinne ἅγιος heißt, zeigt Act. 3, 14: Ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε, καὶ ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα[2]).

Dagegen scheint die ursprüngliche Bedeutung vorzuliegen, wenn der Name Gottes — in Anlehnung an die LXX — als ἅγιον bezeichnet wird[3]). Lc. 1, 49: Ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τὸ

---

[1]) Vgl. bes. Hebr. 12, 10: Μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ (scil. Gottes).

[2]) Daß das Wort in jeder Verwendung noch etwas von dem ursprünglichen Sinne bewahrt hat und nicht einfach *rein* bedeutet, läßt sich daraus entnehmen, daß es in älterer Zeit nie mit dem Genitivus separationis verbunden wird; erst Herm. Vis. 3, 9, 1 (wohl im Anschluß an 2. Sam. 11, 4): Ἵνα δικαιωθῆτε καὶ ἁγιασθῆτε ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἀπὸ πάσης σκολιότητος. — Joh. 10, 36 17, 19 scheint ἁγιάζειν *weihen* zu bedeuten (vgl. W. Bauer zu 17, 19). — Der Wortgebrauch der apostolischen Väter und der Apologeten führt nirgends über den neutestamentlichen hinaus; die Einschränkung der Heiligkeit auf wenige Auserlesene ist erst spät (vgl. Doelger 183, 1; ein Ansatz vielleicht schon, wenn II Petr. 3, 2 Lc. 1, 70 die Propheten, Eph. 3, 5 die Apostel und Propheten als ἅγνοι bezeichnet werden, worin eine Auszeichnung vor den übrigen Christen liegt).

[3]) Vgl. die Bitte des Vaterunsers (Mt. 6, 9; Lc. 11, 2): Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.

ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν; vgl. Ps. 110, 9: Ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Der Einfluß des AT macht sich vor allem darin geltend, daß das Wort wieder auf heilige Gegenstände und Orte angewandt wird, ein Gebrauch, den wir bei Pls nur ein einziges Mal nachweisen konnten. Heiligtümer: Hebr. 9, 1: Τὸ ... ἅγιον κοσμικόν; 9, 12: Εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια; 9, 24: Οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ὁ Χριστός; 13, 11: Ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζῴων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια (Zitat von Lev. 16, 27). — Heilige Gegenstände: II Tim. 2, 21: Σκεῦος ... ἡγιασμένον[1]); Mt. 7, 6: Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν. Heilige Orte: II Petr. 1, 18: Ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει (vgl. z. B. Ps. 3, 4: Ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ); Mt. 4, 5 und 27, 53: Εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν (z. B. Js. 52, 1: Ἱερουσαλὴμ πόλις ἡ ἁγία); Mt. 24, 15: Ἐν τόπῳ ἁγίῳ; Act. 21, 28: Κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον (Ex. 29, 31: Ἐν τόπῳ ἁγίῳ); Act. 7, 33: Ὁ γὰρ τόπος γῆ ἁγία ἐστὶν (Zitat von Ex. 3, 5); II Tim. 1, 1: Καλέσαντας κλήσει ἁγίᾳ; II Petr. 2, 21; Ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.

Diese deutlichen Zusammenhänge des christlichen Wortgebrauches mit dem der Septuaginta verbieten es, ihn in seiner Gesamtheit aus einem heidnisch-hellenistischen herzuleiten, wie man in dem Bestreben, Beziehungen des Christentums zum heidnischen Hellenismus aufzudecken, getan hat (vor allem Wobbermin l. c. S. 59ff.). Nun könnte man sich darauf berufen, daß die Heiligkeit bei Pls in ganz anderem Zusammenhange erscheint als im AT, und den paulinischen Wortgebrauch, wenigstens zum Teil, aus dem Einfluß der Terminologie hellenistischer Mysterien erklären, wo das Wort ἅγιος ähnlich wie Pls in Verknüpfung mit Heiland- und Pneumavorstellungen stehen konnte, die die Mystik jener Zeit durchdrangen.

Hier hat Geffcken an einem unglücklich gewählten Angriffspunkte eingesetzt[2]). Er meint, die Bezeichnung der Christen als οἱ ἅγιοι könne zwar auch aus dem AT erklärt

---

[1]) Vgl. Mt. 23, 17: Ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; V. 19 τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον (hier bedeutet ἁγιάζειν wohl 'weihen').

[2]) Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920 S. 226 und S. 319f. (Anm. 24).

werden; da es sich aber um „Bekehrte, in einen neuen Stand Getretene“ handele, sei die Herkunft aus hellenistischer Mysterienterminologie wahrscheinlicher. Um zu zeigen, daß in dieser ein dem paulinischen ähnlicher Sprachgebrauch existierte, führt er eine isaurische Inschrift an: Μᾶ Παππᾶ θυγάτηρ, παρθένος κ[ὲ] κατὰ γένος ἱέρεια τῆς θεοῦ κ[ὲ] τῶν ἁγίων. Indessen ist die Deutung Ramsays, der die Inschrift als Zeugnis christlichen Einflusses auf heidnische Kulte in Anspruch nimmt und sie in späte Zeit setzt, nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, wie Geffcken will[1]; jedenfalls läßt sich mit Sicherheit sagen, daß die christliche Bezeichnung nicht aus kultisch-heidnischem, sondern nur aus alttestamentlichem Wortgebrauch stammen kann. Pls gebraucht nämlich Col. 1, 26 den Ausdruck οἱ ἅγιοι αὐτοῦ (scil. τοῦ θεοῦ; ähnlich 3, 12: Ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι); desgleichen Act. 9, 13: Τοῖς ἁγίοις σου (τοῦ κυρίου). Wir haben hier die lockere Genitivverbindung vor uns, die wir o. S. 87 als Eigentümlichkeit der griechischen Bibelübersetzung erkannt haben und die von rein griechischem Sprachgebrauch aus nicht verständlich ist (hier könnte ἅγιος mit dem Genitiv des Gottesnamens nur soviel wie ἱερός c. gen. bedeuten: *„der Gottheit geweiht“*; das ist nach der Bedeutung des Wortes bei Pls wie in der gesamten übrigen Antike unmöglich). H. Lietzmann hat in einem Exkurse zu Rom. 15, 25 gezeigt, daß nichts im Wege steht, den Ausdruck aus messianisch-apokalyptischem Sprachgebrauch des späteren Judentumes herzuleiten[2].

Die gleich negative Feststellung ist für einen anderen Ausdruck zu machen, der ebenfalls im Mittelpunkt der christlichen Heiligkeitsvorstellungen steht, nämlich die Wendung πνεῦμα ἅγιον[3]. Heinemann hat vor kurzem in seiner Be-

[1]) Indessen ist mir auch dies noch unwahrscheinlich. Die von Ramsay und Geffcken vorausgesetzte Beziehung des τῶν ἁγίων auf Mitglieder einer Mysteriengemeinde ist ja doch kaum möglich (denn wie könnte man dann von einer ἱέρεια τῆς θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων sprechen?). Vielmehr werden mit einer nach dem Obigen im heidnischen Hellenismus gut möglichen Verwendung des Wortes irgendwelche Kultgegenstände (also ntr., τὰ ἅγια) gemeint sein.

[2]) Handbuch zum NT III 1: Der Brief an die Römer² 1919 S. 116.

[3]) Die sehr zahlreichen Stellen im NT sind mit Hilfe der Konkordanz von Bruder bequem aufzusuchen. In der LXX: Ps. 50, 13 Dn. LXX 5, 18 (hebr. קדש) Ps. 142, 10 (v. l. ἀγαθός; hebr. טוב) Dn. 5, 12 6, 4 (hebr. יתי).

sprechung des Leisegangschen Buches über den heiligen Geist die Frage aufgeworfen, ob nicht aus Seneca *ep.* 41, 2 *sacer intra nos sedet spiritus* zu schließen sei, daß in der Vorlage, dem Protreptikos des Poseidonios, ein πνεῦμα ἅγιον gestanden habe und somit der jüdisch-christliche Terminus dem heidnischen Hellenismus nicht fremd gewesen sei[1]). Demgegenüber ist festzustellen, daß *sacer spiritus* nur die Wiedergabe eines πνεῦμα ἱερόν bei Poseidonios sein kann. Äquivalent von lt. *sacer* ist gr. ἱερός, nicht ἅγιος: *sacer* wie ἱερός bedeuten *geweiht*, jenes mit dem Dativ, dieses mit dem Genitiv der Gottheit verbunden; wir haben o. S. 54, 1 gesehen, daß ἱερός daneben eine positive religiöse Eigenschaft, die Göttlichkeit des Menschen, bezeichnet, eine Bedeutung, die sich bis in die späteste Zeit erhalten hat[2]). Ebenso wird *sacer* gebraucht: Hor. a. p. 391 *sacer interpresque deorum ... Orpheus;* carm. 4, 9, 28 *vate sacro.* Mehr als *geweiht* bedeutet das Wort auch, wenn Catull 7, 6 von einem *Batti veteris sacrum sepulcrum* spricht, oder wenn Tibull II 3, 23 die Haare der Latona als *sacri* bezeichnet. (Später Martial 5, 69, 7 von Cicero: *Quid prosunt sacrae pretiosa silentia linguae;* 8, 56, 3 *ingenium sacri miraris deesse Maronis*). Man hat daher tatsächlich, wo es galt Redewendungen der einen Sprache in der anderen wiederzugeben, ἱερός und *sacer* gleichgesetzt. Über Übertragung aus dem Lateinischen ins Griechische vgl. o. S. 29; auch für den ent-

---

[1]) Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums LXIV 1920 S. 104, 1.

[2]) Plut. de fac. in orb. lun. 26 941d: Μετὰ τιμῆς καὶ φιλοφροσύνης ἱεροὺς νομιζομένους καὶ προσαγορευομένους; Iulian. ep. 40 418a: Τὸν ἱερὸν Σώπατρον; ep. 8 p. 376d τῆς ἱερᾶς σου ψυχῆς; Le Bas 2247 (Batanaea, Bosana; 341 n. Chr.): Χαῖρε μάκαρ Βάναθε [σὺ]ν ἱεροῖς τέκνοις ..., καὐτὸς ... θεοῖς ἴκελος; Philostr. vit. Apoll. T. 3, 32 p. 57: Οἱ ἐξ Αἰγύπτου φοιτῶντες σφᾶς μὲν αὐτοὺς ἱερούς τε καὶ σοφοὺς ἀποφαίνοντες. Wenn Philon das Wort sehr oft in diesem Sinne verwendet, so geht das auf diesen heidnischen Sprachgebrauch zurück (vgl. z. B. de spec. leg. I 15 59 de op. mund. 27 legg. all. I 76); die LXX gebraucht das Wort nur sehr selten und nur in heidnisch-hellenistisch beeinflußten Teilen (Belege b. Hatch-R.). Im NT findet sich das Wort nur ein einziges Mal; II Tim. 3, 15: Ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας. Bei den apost. Vätern wird das Wort häufiger; I Clem. 33, 4: Ἄνθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν; 43, 1: Ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις; 53, 1: Τὰς ἱερὰς γραφὰς; Herm. Sim. 1, 10: Αὕτη ἡ πολυτέλεια καλὴ καὶ ἱερά.

gegengesetzten Vorgang, um den es sich ja hier handelt, lassen sich Beispiele anführen. In Anlehnung an hellenistischen Herrscherkult erhalten die römischen Kaiser Epitheta wie σεβαστός; alles, was von ihnen ausgeht oder ihnen gehört, ist daher *heilig*, ἱερός, z. B. Le Bas 860 (Aizani in Phrygien): Ἐκ τῶν ἱερῶν τοῦ Καίσαρος γραμμάτων [1]). Wenn der Römer diesen Sprachgebrauch nachahmt, gebraucht er das Wort *sacer*; so heißen bei Martial. 4, 30, 3 die dem Kaiser gehörigen Fische (vgl. Friedländer z. St. und 7, 99, 4 6, 76, 1); Suet. Tib. 27 erzählt von dem Kaiser: *alium dicentem sacras eius occupationes ... pro sacris laboriosas dicere coegit.* In der diokletianischen Beamtenhierarchie wird *sacer* offizieller Terminus; vgl. Kornemann Gercke-Norden III S. 232 und die Notitia dignitatum passim (ed. Seeck 1875 Index s. v. *sacer*). Das Wort ἅγιος dagegen ist Äquivalent von lat. *sanctus*, wie die Wiedergabe des griechischen Terminus durch die römischen Christen zeigt; einige weitere Beispiele aus dem orientalischen Hellenismus bei Fridrichsen S. 42.

Die Senecastelle führt somit auf ein ἱερὸν πνεῦμα, und diese Wendung kommt tatsächlich in der philosophisch-religiösen Literatur ein paar Mal vor. Democr. fr. 18 (Diels) [2]): Ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν; Mithraslit. S. 59, 17 Diet.: Καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα [3]); Wessely, Zauberpap. I S. 140 Z. 8: Ἐπικαλοῦμαί σε, ἱερὸν πνεῦμα. Gleichbedeutend erscheint ein πνεῦμα θεῖον: Menand. CGF IV p. 212 fr. 3a V. 3: Εἴτ' ἔστι τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς. Celsus bei Orig. VII 9: phönikische Propheten sagen von sich: Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον.

Es ist nun deutlich, daß das Pneuma wie durch θεῖος so

---

[1]) Die kaiserliche Garde in Alexandria führt bekanntlich den stehenden Titel ἱερὸν πραιτώριον (z. B. BGU II nr. 405, 2 348 P. Leipzig 14, 2 21, 2 45, 3 47, 17 ca. 350 n. Chr.).

[2]) Clemens von Alexandria, dem wir das Fragment verdanken, vergleicht Plato Ion. 534b: Κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν. Vgl. Emped. fr. 134, 4 D.: Die Götter hätten nicht körperliche Glieder wie der Mensch, ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνος.

[3]) Die Vermutung Th. Nöldekes (bei Dieterich Mithraslit.² S. 224 zu S. 59), der Ausdruck ἱερὸν πνεῦμα sei in bewußtem Gegensatz zu dem jüdischen πνεῦμα ἅγιον geprägt worden, ist nach den obigen Ausführungen hinfällig.

durch ἱερός als *göttlich* d. h. dem menschlichen Geist überlegen gekennzeichnet wird; das Attribut ἅγιος dagegen würde im echt griechischen Sinne des Wortes nur bedeuten können: *zu scheuen.* Das ist aber gerade nicht gemeint; der Mensch meidet das göttliche Pneuma nicht, sondern sucht es in sich aufzunehmen, um seiner Eigenschaft, die das Beiwort ausdrückt, der Göttlichkeit teilhaftig zu werden. Wenn daher das Pneuma als ἅγιον bezeichnet wird, so setzt das voraus, daß dasselbe Prädikat auch auf den Menschen anwendbar ist; die Formel konnte somit erst gebildet werden, als ἅγιος eine subjektive Bedeutung erhalten hatte.

Eine solche Verwendung des Wortes ist im heidnischen Griechentum erst spät und ganz vereinzelt anzutreffen. In der sog. Mithrasliturgie heißt es S. 4, 22 Diet.: Ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι, θνητὸς γενηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος . . . ἀθανάτῳ πνεύματι . . ., ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι, ἁγίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως. Dieterich übersetzt: „Durch heilige Weihen gereinigt, da unter mir steht auf ein kleines rein die menschliche Seelenkraft [1]." Das Wort ἅγιος bezeichnet hier das, was sonst der Grieche durch ἁγνός ausdrückt: die religiöse Reinheit, deren Besitz zum Begehen heiliger Handlungen erforderlich ist.

Hier liegt nun der Verdacht sehr nahe, daß wir in den späten hellenistischen Synkretismus eingedrungene Termini des Judentumes vor uns haben [2]. Greifbar wird der jüdische Einfluß bei einem anderen Zeugnis eines subjektiven ἅγιος, das der gleichen religiösen Sphäre angehört. Das Gebet, das den ersten Traktat des hermetischen Corpus, den Poimandres, beschließt, endet mit den Worten (S. 338 Z. 16 Rtzst.): Εὐλογητὸς εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας

---

[1]) Korrekter wohl: „da meine menschliche Seelenkraft auf kurze Zeit als eine heilige verharrt"; ὑφίστασθαι bedeutet in derartigen Wendungen einfach *bestehen;* vgl. z. B. Plut. Cic. c. 10: Ἐν δὲ τῇ Ῥώμῃ μηδεμιᾶς ὑφεστώσης πρὸς τοὺς νεωτερίζοντας ἀξιομάχου δυνάμεως. (Besonders ist zu beachten, daß das Wort in der LXX stets „standhalten, ertragen" bedeutet. Die Bedeutung der Präpostion wird jedenfalls kaum noch empfunden.)

[2]) An einer zweiten Stelle der Mithrasliturgie ist das zweifelhaft; S. 12, 22: Αἱ ἁγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων („Die Lehre von den vier Säulen ist ägyptisch" Dieterich Mithraslit.² S. 71).

αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Reitzenstein gibt Poimandres S. 15 Anm. die Möglichkeit eines Einwirkens der Septuaginta auf derartige Texte prinzipiell zu, dagegen bestreitet er GGN 1910 (phil. hist. Kl.) S. 329, daß sich in dem Schlußgebet des Poimandres Christliches oder Jüdisches finden lasse. Es ist gewiß nicht daran zu denken, das ganze Gebet für jüdisch oder christlich zu erklären (Reitzenstein weist l. c. seine Priorität gegenüber einer christlichen Fassung nach), aber bei Einzelnem ist doch die Herkunft aus dem Judentum unverkennbar.

Das Gebet beginnt mit einem dreimaligen Trishagion. Die Rolle, die das Dreimalheilig in der jüdischen Literatur spielt, ist bekannt; vgl. z. B. Js. 6, 3: Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ; Apoc. 4, 8: Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Daß es von hier aus in die niederen Schichten des heidnischen Hellenismus drang[1]), lehrt Heim *Incant. mag.* nr. 60: ΚΚΚ = קקק = קדש קדש קדש = ἅγιος ἅγιος ἅγιος.

Zu ἐνδυνάμωσόν με Z. 13 bemerkt Norden, Agnostos Theos S. 110, 2: „Dieses in den LXX und im NT öfters vorkommende Wort war also auch in diese Kreise eingedrungen."

Das εὐλογητός, das unsere Stelle einleitet, ist wieder ein bekannter Terminus jüdischer Lobpreisung; vgl. Gen. 9, 26: Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σήμ.

Dem συναγιάζειν nun pflegt man in Verkennung der Tatsache, daß es sich um ein aus der LXX zu erklärendes Wort handelt, eine willkürliche, sicher nicht richtige Deutung zu geben. Reitzenstein bemerkt im Apparat zu Z. 16/17: „συναγιάζειν σοι: ἅγιος *sein wie du*"; eingehender führt er GGN l. c. S. 328 aus: „. . . weil so sein Geist und Gottes Geist Eins geworden sind, kann er auch glauben und verkünden, daß er in Gott eingeht und eingehen kann. Das ist ein συναγιάζειν mit Gott

[1]) Daß die Fluchtafeln von der jüdischen bzw. christlichen Religion stark beeinflußt sind, ist bekannt. Sie verwenden das Wort ἅγιος in typischen Wendungen der LXX; z. B. Audoll. nr. 271, 1 (Hadrumetum, 3. Jhd. n. Chr.): *Horcizo se daemonium pneum. . . to onomati to agio* Αωθ | Ἀβ[α]ωθ, τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραάν; vgl. Z. 20. IG XIV 859 (Puteoli): Ἅγιον ὄνομα Ἰαω, Ἤλ, Μιχαήλ, Νεφθώ; BGU III nr. 856 (heidn. Amulett, 3. Jhd.): Ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἁγίου ὀνόματος θεραπεῦσαι τὸν κτλ.; Audoll. nr. 187 Z. 54: Ἐξορκίζω ὑμᾶς ἅγιοι ἄγγελοι καὶ ἅγια ὀνόματα; ebd. nr. 155 B. v. 19: [Ὅτι ὁρκίζω] ὑμᾶς ἁγ[ίους ἀν]γέλους καὶ ἀρχανγέλους.

(das Wort ist gebildet wegen des immer wiederholten ἅγιος εἶ), und der Prophet, der durch den Empfang des νοῦς zu dem Gottesmenschen geworden ist, hat dazu die Kraft von Gott empfangen [1]).“

Der Wortbildung nach könnte συναγιάζειν die von Reitzenstein vertretene intransitive Bedeutung *heilig sein zusammen mit* sehr wohl haben; dagegen erscheint sie als singuläre Ausnahme von der sonst allein nachweisbaren faktitiven Verwendung des Wortes bedenklich, und im Zusammenhang der Stelle ist sie nicht möglich. Gott hat seinem Menschen die volle Machtbefugnis, τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν (Reitzenstein muß den eigentlichen Sinn dieser Worte ignorieren, um nicht in Widersprüche zu geraten), zum συναγιάζειν verliehen — wieso das nötig gewesen sein sollte, damit der Betende die Eigenschaft der Heiligkeit erlangen konnte, ist nicht einzusehen. Erinnert man sich dagegen, daß das Wort ἐξουσία in der jüdischen Apokalyptik ein profaner Redeweise [2]) entlehnter Terminus technicus für die Belehnung des Messias mit der Stellvertretung Gottes ist [3]), ferner daß auch der Inspirierte des Poimandres als Prophet seines Gottes auftritt (c. 27ff.), so wird man auf folgende Erklärung der Stelle geführt: Gott, der selbst nach der aus Judentum und Christentum bekannten Anschauung den Menschen heiligt [4]), überträgt dem Hermes die Befugnis,

---

[1]) Ähnlich schon Marsilius Ficinus: *Tuus homo sanctificari tecum vult.* Wie Reitzenstein auch Norden Agnostos Theos S. 110, 2 Fridrichsen S. 48, 2 W. Staerk, Neutest. Zeitgesch. I² 1912 S. 96.

[2]) Vgl. Aristot. Eth. Nic. I p. 1095b 21: Πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν τῷ Σαρδαναπάλῳ; Diod. 14, 113: Ἡ ὑπατικὴ ἐξουσία.

[3]) Dan. LXX 7, 14: Ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται; V. 27: Καὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων . . . ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου. Die Wendung wird in der Offenbarung des Johannes auf den mit messianischen Zügen ausgestatteten Antichrist übertragen: 13, 4: καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ. Ähnlich V. 7; V. 12 von einem zweiten Tier: Καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ.

[4]) LXX Ex. 31, 13: Ἐγὼ κύριος ὁ ἁγιάζων ὑμᾶς (kehrt wieder Lev. 20, 8ff. 22, 9ff. Ez. 10, 12) Num. 8, 17: Ἡγίασα αὐτοὺς ἐμοί; Ze. 1, 7: Κύριος . . . ἡγίακε τοὺς κλητοὺς αὐτοῦ; Jer. 1, 5: Πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε; II Makk. 14, 37: Ἅγιε παντὸς ἁγιασμοῦ κύριε. NT: s. o. S. 92; insbes. Joh. 17, 17 Jesus betet zu Gott: Ἁγίασον αὐτοὺς (scil. τοὺς ἀνθρώπους) ἐν τῇ ἀληθείᾳ'.

ihn in seinem Werk zu unterstützen, mit ihm gemeinsam die Menschen zu heiligen. Eben hatte der Prophet gebetet (Z. 13ff.): Ἐνδυνάμωσόν με καὶ ⟨πλήρωσόν με⟩ τῆς χάριτος ταύτης, ⟨ἵνα⟩ φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ τοὺς ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. Mit der χάρις ist die ἐξουσία, mit dem φωτίζειν das ἁγιάζειν identisch[1]).

Wenn man gelegentlich in Zauberpapyri auf die Formel ἅγιον πνεῦμα stößt[2]), so wird man das nun als Erscheinung jüdischen Einflusses ansehen müssen[3]).

---

[1]) Den Sinn der Stelle gibt Norden l. c. S. 111, 1 trotz Ausgehens von der traditionellen Erklärung des συναγιάζειν richtig wieder: *will dein Evangelium verkünden.* — Poim. c. 2f. S. 329 Z. 6 8 liest man die ungriechische Wendung φημὶ ἐγώ. Mir ist derartiges aus dem Syrischen bekannt; z. B. Mc. 14, 18: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν lautet in der syrischen Übersetzung: *Amen āmar 'nā lakkōn;* Wort für Wort ins Griechische übertragen: ἀμὴν λέγω ἐγὼ ὑμῖν. Wenn sich im Ägyptischen nichts Ähnliches findet, würde man in dem φημὶ ἐγὼ wohl einen Semitismus zu sehen haben.

[2]) Wessely l. c. S. 146 Z. 243: Δεῦρό μοι ἐν τῇ ἁγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος. — Es ist zu beachten, wie spärlich das subjektive ἅγιος im synkretistischen Heidentum vertreten ist. Selbst in den Zauberpapyri kommt es kaum vor (Groß. Pariser Pap. 870: Τῆς ἁγίας μου φωνῆς ist die einzige mir außer den oben angeführten bekannt gewordene Stelle), was um so bemerkenswerter ist, als das objektive ἅγιος unbedenklich aus der jüdisch-christlichen Religion übernommen wird (z. B. l. c. 1233: Ιησους π Χρηστὸς π ἅγιος; 3071: Ὁρκίζω τὸν ἐν τῇ καθαρᾷ Ἱεροσολύμῳ ... τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ ἴαεω; Pap. Mimaut 263: Ἐπικαλοῦ[μαί σου τὸ] ἅγι[ον] ὄνομα πάντοθεν ὁ γεννήσ[ας ἐκ π]λάσματος ἄνθρωπον ἐμπνεύσας πνεῦμα. Weitere Belege in den Indices der Wessely'schen Ausgaben). — Über jüdischen und christlichen Einfluß in den Zauberpapyri vgl. Parthey Abh. Ak. Wiss. Berlin 1866 phil.-hist. Abh. S. 116, Wessely Denkschr. d. kais. Ak. Wien Bd. 36 (1888) II S. 35f. ebd. Bd. 42 (1893) Abh. 2 S. 11. — Übrigens scheinen auch die übrigen Stellen, an denen sich im Corpus Hermeticum ἅγιος findet, auf jüdisch-christlichen Einfluß hinzuweisen: I S. 329, 7 334, 1 Rtzst. ἅγιος λόγος; XIII (XIV) S. 346, 13 γνῶσις ἁγία.

[3]) Eine der jüdisch-christlichen analoge (vielleicht ihr entlehnte) subjektive Verwendung des Wortes ἅγιος vermag ich in der Literatur erst bei Themistios nachzuweisen. Or. VII 90d: Οὐ γὰρ σοὶ μόνον, ὦ βασιλεῦ, ἅγια προσήκει φρονεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς πρὸς σε διαλεγομένοις ἅγια φθέγγεσθαι; or. VI 78a: Ὁμοπάτορες καὶ ... ἐκ τοκέων ἁγιωτέρων (dagegen I 26c: Νεὼ τινος ἁγίου; XIII 180a: Ἁγιώτερα τρόπαι, wie altgriech.). — Iulian, der doch eine christliche Erziehung genossen hatte und sich nicht scheut, den heidnisch-hellenistischen Wortgebrauch zu verwenden (s. o. S. 82), zeigt keinerlei Anklänge an das christliche ἅγιος. (Wie im Altgriechischen: or. V 159c: Τῆς θεοῦ τὸ ἁγιώτατον ἄγαλμα; VII 217c: Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος (vgl. Demosth. 25, 11, o. S. 75) ep. 10 p. 379a: Τὸ ἁγιώτατον τοῦ θεοῦ τέμενος.)

Es ist nicht anzunehmen, daß die Verwendung des Wortes ἅγιος bei den ältesten Christen vom heidnischen Hellenismus aus beeinflußt worden ist — weniger deswegen, weil der dem christlichen analoge subjektive Gebrauch von ἅγιος, der sich hier findet, aus dem Judentum stammt, sondern weil er erst spät und sehr vereinzelt auftritt. Die merkwürdige Erscheinung, daß die Terminologie des Paulus aus dem Rahmen des Wortgebrauches der übrigen biblischen Schriften herausfällt, wird man demnach als Ergebnis einer innerhalb der jüdisch-christlichen Religion erfolgten Entwicklung auffassen müssen. Wenn die jüdischen Glaubensvorstellungen von einem Messias und vom heiligen Geist[1]), mehr oder weniger von ähnlichen religiösen Anschauungen der Umwelt des Hellenismus beeinflußt, den reinen Monotheismus des AT in gewisser Weise zurückdrängten und an Stelle der Vorstellung des einen Gottes traten, so mußte der Terminus in einen neuen Zusammenhang treten, wie wir ihn bei Paulus konstatiert haben. Die weitere Entwicklung des Wortes im Christentum ist, wie schon bemerkt, aus einem Zurückgreifen auf die Septuaginta zu erklären.

Bestätigend kommt der Sprachgebrauch Philons hinzu, der aus echtgriechischer und jüdischer Terminologie resultiert. Er verwendet das Wort ἅγιος verhältnismäßig selten und stets in enger Anlehnung an Wendungen der LXX[2]); außerordentlich häufig dagegen ist das Wort ἱερός, durch das er bisweilen ein ἅγιος der LXX ersetzt[3]). Wichtig ist nun, daß er ἱερός überall da gebraucht, wo er sich in Wendungen, die der Sprache der Mysterien entlehnt sind, ergeht[4]). De vita Mos. II 185 spricht

---

[1]) Über diese vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter[2] 1906 S. 452ff.

[2]) Z. B. de op. mund. 89: Τὴν ... ἡμέραν ἑβδόμην ἐσέμνυνεν ὁ πατὴρ ... ἁγίαν προσειπών; leg. all. II 56: Εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων; de sacr. Ab. 134: Οἱ Ἰσραὴλ πρωτοτόκοι ἐγένοντο ἅγιοι (Zitat v. Num. 3, 13) de fuga et inv. 213: Μεθόριος ἁγίων καὶ βεβήλων.

[3]) Er nennt das AT de op. mund. 77: Ἱεραὶ γραφαί, Cher. 124: Ἱεραὶ βίβλοι. — De op. mund. 123: Ἱερὰν ἑβδόμην; De vita Mos. II 70: Ὄρος ὑψηλότατον καὶ ἱερώτατον. Der echt griechische Gebrauch des Wortes scheint vorzuliegen De Cher. 94: Ἱερῶν τοῖς ἁγιωτάτοις προσπελάσασα; Quis rer. div. her. 75: Τῶν πανιέρων τεμενῶν τὸ ἁγιώτερον. De decal. 133 erinnert an Plato Crito 51a (o. S. 75).

[4]) Vgl. o. S. 42, 4.

er von einem ἱερώτατος θίασος der Mysten; Moses, der für ihn ein Hierophant ist[1]), aus dem das göttliche Pneuma spricht — dieses nennt er bemerkenswerter Weise nie ἅγιον[2]) — führt das stehende Epitheton ἱερώτατος[3]); vgl. außerdem leg. all. III 219: Ὦ μύσται, παρεδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας; de Cherub. 42: Τοῖς τελετῶν ἀξίοις τῶν ἱερωτάτων μύσταις; 48: Ὡς ἱερὰ ὄντα μυστήρια; de spec. leg. I 296: Ἐπὶ τῆς ἱερᾶς λυχνίας (ähnlich § 298); 297: Ἡ τοῦ ἱερωτάτου φέγγους ἐν τοῖς ἀδύτοις αὐγή; 288: Τὸ ἱερὸν φῶς; vgl. leg. all. I 76, II 105, II 12 und 36 u. ö.: ἱερὸς λόγος. Das Wort ἅγιος dagegen findet sich nie in einem derartigen Zusammenhang[4]). Das scheint darauf zu führen, daß den hellenistischen Mysterien jener Zeit eine der jüdisch-christlichen entsprechende Verwendung des Wortes fremd war.

Darf man diese Annahme als gesichert betrachten, so ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Beurteilung desjenigen Faktors, den wir bisher als gegebene Größe hingenommen haben: der Terminologie der Septuaginta.

Bekanntlich hat Deißmann in zahlreichen Arbeiten gezeigt, daß man in der griechischen Übersetzung des AT ein Denkmal der hellenistischen Vulgärsprache, der Koine, zu sehen habe; abgesehen von gewissen durch allzu wörtliche Übersetzung hervorgerufenen Sprachwidrigkeiten läßt er Unterschiede gegenüber dem Profangriechisch nicht gelten, vor allem nicht hinsichtlich des Wortschatzes: die Worte, die man bisher, weil in der klassischen Literatur nicht vorkommend, als „biblisch“ anzusehen pflegte, ließen sich restlos aus den hellenistischen Papyri belegen. Zu dieser Theorie stimmt nun

---

[1]) Vgl. De migr. Abr. 14.

[2]) Dagegen de virtut. 135: Τὴν ἱερωτάτην πνεύματος φύσιν.

[3]) Vgl. o. S. 96, 2; außerdem leg. all. III 185 de virt. 175 u. ö.

[4]) Wenn Clemens Alexandrinus an einer Stelle, wo er „die Seligkeit des Christentums mit den Ausdrücken der Mysteriensprache schildert“ (Anrich Das antike Mysterienwesen S. 120), das Wort ἅγιος gebraucht, so beweist das natürlich nichts; Protr. 12, 120: Δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσας ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος κτλ. Anrich bemerkt l. c. richtig, daß man ein gleich darauf vorkommendes σφραγίζειν nicht auf Grund dieser Stelle der heidnischen Mysteriensprache zuweisen dürfe. Es ist also nicht richtig, wenn Fridrichsen S. 48, 2 bemerkt, man könne aus diesem Zeugnis entnehmen, „die Mysten selbst würden durch die Vergottung ἅγιοι“.

unsere Feststellung nicht, daß eine auch dem hellenistischen Griechisch völlig fremde Verwendung des Wortes ἅγιος und sogar Neubildungen ausschließlich der jüdisch-christlichen Sakralsprache angehören.

Indessen hat die Deißmannsche Ansicht eine sehr wesentliche Modifikation durch einen Aufsatz Martin Flashars[1]) erfahren. Hiernach stimmt der Wortschatz der LXX allerdings formell mit dem der heidnischen Koine überein; inhaltlich dagegen haben nicht selten Veränderungen im Sinne einer Judaisierung der Wortbedeutung stattgefunden, hervorgerufen in erster Linie durch das Streben der Übersetzer, eine hebräische Vokabel stets durch das gleiche griechische Wort wiederzugeben: dieses, das mit seinem hebräischen Äquivalent ursprünglich nur in der Hauptbedeutung übereinstimmte, mußte allmählich auch dessen ihm von Hause aus fremde Nebenbedeutungen annehmen.

Ein derartiger Vorgang muß auch dem ἅγιος der LXX das eigentümliche Gepräge eines Bedeutungslehnwortes verliehen haben. Es entspricht in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle einem קדשׁ des Originals[2]), das einen außerordentlich reichen Bedeutungsinhalt aufweist, der zwischen *tabu* und *rein*, zwischen objektiver und subjektiver Verwendung variiert[3]), ganz in derselben Weise wie wir das an dem entsprechenden

---

[1]) *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter* Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XXXII 1912 S. 81ff. 161ff. 241ff. (s. bes. S. 95 und 103ff.).

[2]) Die Fälle, wo ἅγιος einem anderen Worte als קדשׁ entspricht, sind sehr selten und für uns belanglos (Aufschluß hierüber gibt die Konkordanz v. Hatch-Redp. s. vv. ἅγιος usw.). Ebenfalls selten sind die Stellen, an denen קדשׁ nicht durch ἅγιος übersetzt ist; die wichtigsten s. u.; meist handelt es sich um freie Wiedergabe des Sinnes (z. B. Is. 5, 16: Δοξασθήσεται ἐν δικαιοσύνῃ; Mich. 3, 5: Ἤγειραν ἐπ' αὐτὸν πόλεμον). Die Bezeichnung von Anhängern unzüchtiger heidnischer Mysterien als קָדֵשׁ (Baudissin S. 78) wird stets umschrieben (Gen. 38, 21 u. 22, Dt. 23, 17 (18) πόρνη, πορνεύων; Dt. 23, 18 τελισκόμενος; Hes. 4, 11 τετελεσμένοι).

[3]) Über die Bedeutung von קדשׁ im AT insbes. Wolf Graf Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, 1 1878 Fridrichsen S. 4—32. Folkloristisches bei W. R. Smith, *Religion of the Semites* 1894 S. 446ff. — Wichtiger ist es für uns festzustellen, daß den Übersetzern קדשׁ in den beiden Extremen seiner Bedeutung bekannt war, wie die Wiedergabe einerseits durch ἅγιος (s. nächste Anm.), andererseits durch ἁγνός und καθαρός zeigt.

Wort der Übersetzung beobachtet haben. ἅγιος konnte mit קדשׁ gleichgesetzt werden, da es mit ihm die Bedeutung *heilig, tabu*[1]) und die Anwendung auf die Gottheit und auf kultische Objekte gemein hatte; die stehende Verwendung für das alttestamentliche *heilig* mußte dann die Erweiterung seines Bedeutungsinhaltes und -umfanges zur Folge haben, die dem Wortgebrauch der LXX zugrunde liegt.

Nach der Ansicht Flashars würde sich dieser Vorgang innerhalb der Übersetzung der Septuaginta vollzogen haben. Als Anzeichen einer fortschreitenden Annäherung an קדשׁ könnte man es ansehen, wenn das hebräische Wort in den älteren Teilen da, wo der Übersetzer *(rituell) rein* verstand, mitunter durch ἁγνός oder καθαρός wiedergegeben wird[2]), während später auch bloße physische Reinigung durch ἁγιάζειν bezeichnet werden kann[3]). Andererseits wird ἅγιος schon im Pentateuch im Gegensatze zu seiner altgriechischen Bedeutung für קדשׁ auch an Stellen gesetzt, wo dieses vom Menschen gebraucht wird und religiöse Reinheit wenigstens implicite bezeichnet[4]); das weist in Verein mit der Tatsache, daß schon in den ältesten Teilen die Differenzierung der Übersetzung von קדשׁ eine äußerst geringfügige ist, die Gleichung ἅγιος: קדשׁ somit schon

[1]) Man hat bisher nicht mit Sicherheit feststellen können, welches die ursprüngliche Bedeutung von קדשׁ ist (s. Fridrichsen S. 29). Die Gleichsetzung mit ἅγιος zeigt, daß die Juden, die sie vornahmen, als Hauptbedeutung von קדשׁ die eigentliche Bedeutung des griechischen Wortes, d. h. *tabu* (vielleicht mehr oder weniger verblaßt) empfanden. (Die Gleichsetzung von ἅγιος und קדשׁ auf das Bestreben zurückzuführen den in heidnischer Kultsprache gebräuchlichen Terminus ἱερός zu vermeiden (s. Fridrichsen S. 41), ist von vornherein unmöglich: ἅγιος war ebensogut ein heidnischer Terminus, wenn auch weniger häufig vorkommend; zudem scheut sich die LXX nicht, spezifisch heidnische Worte wie ἱερεύς oder κύριος zu gebrauchen.)

[2]) Ἁγνός zuerst Ex. 19, 10: Καὶ ἅγνισον αὐτοὺς σήμερον καὶ αὔριον (pi.); Num. 11, 18: Ἁγνίσασθε εἰς αὔριον (hithp.); καθαρός Num. 5, 17: Καὶ λήψεται ὁ ἱερεὺς ὕδωρ καθαρὸν ζῶν. Über Jes. 65, 5 vgl. o. S. 87.

[3]) II Sam. 11, 4 (s. o. S. 86, 2). Doch muß man damit rechnen, daß es sich hier nur um eine mechanische Wiedergabe handelt. — Eine Entwicklung innerhalb der Septuaginta hat das Wort ἁγίασμα erfahren, das in Ex. und Lev. meist noch, wie die Wortbildung verlangt, *Weihung* bedeutet, später *geweihter Ort, Heiligtum* (Flashar 184, 1).

[4]) S. o. S. 86. — Schon *Ex.* 29, 33 36 für כפר *(sühnen)*, Jer. 4, 11 für בר־ *(auslesen)*, Lev. 10, 14 für טהור *(rein)*: Fridrichsen S. 39.

feststeht, darauf hin, daß die Gleichsetzung der beiden Worte erfolgt sein muß, bevor die ersten Schriften der LXX entstanden[1]). Ausschlaggebend ist nun, daß sich schon im Pentateuch als Entsprechungen der Denominative des hebräischen Wortes (über diese Baudissin S. 54) die wichtigsten Ableitungen von ἅγιος vorfinden: ἁγιάζειν Gen. 2, 3 Ex. 13, 2 u. ö., Num. Dt.; ἁγίασμα. Ex. 15, 17 u. ö., Lev. 16, 4 25, 5; ἁγιαστήριον Lev. 12, 4[2]). Es hat nicht den Anschein, als seien diese Worte erst von den Übersetzern geprägt worden, denen man so korrekte Bildungen[3]) überhaupt kaum wird zutrauen wollen[4]). Sie

---

[1]) Diese Möglichkeit zieht schon Fridrichsen S. 41 in Betracht.

[2]) Später treten hinzu ἁγιασμός (Jd. 17, 3 Jer. 6, 16 u. ö., offensichtlich als Ersatz für das in Ex. und Lev. allein vorkommende ἁγίασμα gebildet, nachdem dieses seine ursprüngliche Bedeutung *Weihung* verloren hatte, s. o. S. 105, 3); ἁγιωσύνη Ps. 29, 4; ἁγιότης II Makk. 15, 2; ἁγιαστεία IV Makk. 7, 9 (v. l. ἁγιστεία.

[3]) Vgl. ἁγιάζειν mit ἁγνίζειν (über -ιάζειν als Dissimilation aus *-ιΐζειν s. Debrunner § 252), ἁγίασμα mit ἅγνισμα, ἁγιασμός mit ἁγνισμός, ἁγιαστήριον mit ἁγιστήριον, ἁγιωσύνη mit ἱερωσύνη, ἁγιότης mit σεμνότης, ἁγιαστεία mit ἁγιστεία.

[4]) Flashar ist wie Deißmann der Überzeugung, daß formell der Wortschatz der LXX gegenüber dem der heidnischen Koine keine Veränderungen erlitten habe; er bemerkt S. 184, 1, ἁγίασμα sei „bis jetzt" noch ein Septuagintawort. Auch was die Wortbedeutung anlangt, ist er noch verhältnismäßig zurückhaltend; er führt S. 101 aus: „Freilich waren einzelne Worte außerhalb der Septuaginta nicht zu belegen. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Die Septuaginta ist vorläufig das umfangreichste Denkmal der ägyptischen Koine; so ist es durchaus nicht verwunderlich, daß sich manche Wortbedeutungen, ja sogar Worte, vorläufig nur in ihr belegen lassen. Wortbedeutungen, die sich als Ergebnis einer innergriechischen Sprachentwicklung verstehen lassen, wird man im allgemeinen als vulgärgriechisch bezeichnen dürfen." Man könnte nun geltend machen, daß sich ἅγιος ebensogut wie ἁγνός zu der subjektiven Bedeutung „rein" innerhalb der griechischen Sprache entwickeln und in Zusammenhang damit Ableitungen produzieren konnte; geschah dies in den hellenistischen Mysterien (etwa in Verknüpfung mit der hier sehr häufigen Epiklese ἅγιος), so könnte man das vollständige Fehlen von Belegen darauf zurückführen, daß wir ältere Liturgien dieser Kulte nicht haben; man würde dann das ἅγιος des Poimandres und der Mithrasliteratur von selbständiger heidnisch-hellenistischer, nicht von jüdischer Sakralterminologie abhängig machen müssen. Indessen bleibt auch hierbei auffällig, daß der Terminus nicht in den allgemeineren Sprachgebrauch, den wir aus den Papyri doch leidlich vollständig kennen, übergegangen ist, wenn er in den hellenistischen Kulten des Heidentums eine solche Rolle wie im Judentum spielte; ferner daß er bei Philon und anderen nirgends unter den

müssen vielmehr schon vorher in der Sprache der Diaspora, zugleich mit der Erweiterung der Bedeutung von ἅγιος, entstanden sein. Es ist von vornherein wahrscheinlich, ja selbstverständlich, daß in dem Augenblick, als das Griechische die Muttersprache der in der Diaspora lebenden Juden wurde und die Beherrschung des Hebräischen zu schwinden begann, eine Umsetzung der wichtigsten religiösen Begriffe des Judentums aus hebräischer in griechische Terminologie einsetzte, sei es aus Bedürfnissen des gemeinsamen Gottesdienstes, sei es im privaten Leben zwecks Erbauung des Einzelnen. Der im Zentrum israelitischer Religiosität stehende Heiligkeitsbegriff mußte einer der ersten sein, die der Jude in seiner neuen Sprache zum Ausdruck brachte; die Art, wie die Übersetzer der LXX das Wort verwenden, läßt darauf schließen, daß schon, bevor durch ihre Tätigkeit eine spezifisch jüdisch-griechische Sakralsprache geschaffen wurde, sich durch einen

---

der Mysteriensprache entlehnten Wendungen begegnet; auch ist zu bemerken, daß im Heidentum eigentlich kein Bedürfnis vorlag, einen neuen Terminus für *weihen* oder *reinigen* zu schaffen, da für ersteres ein καθιερόω, für letzteres ἁγνίζω noch im Hellenismus existierten.

Der Bemerkung Flashars (S. 245, 2), die Verwendung von τὸ ἅγιον im Sinne von *Heiligtum* beruhe auf dem bewußten Streben, das heidnische ἱερόν zu vermeiden, kann ich nicht beipflichten. Die LXX tragen, wie schon bemerkt, sonst nicht Bedenken, Ausdrücke der heidnischen Kultsprache zu gebrauchen; die Ausnahme bei τὸ ἅγιον findet eine ausreichende Erklärung, wenn man annimmt, daß man, als die Übersetzung sich einbürgerte, das hebräische מקדש noch voll als Eigenschaftsbezeichnung empfand; zudem kann es sich auch um eine einfach stereotype Wiedergabe handeln. Übrigens gibt Flashar selbst an, daß die LXX das Wort schon vorfanden (Ditt. or. 56, 59; s. o. S. 81).

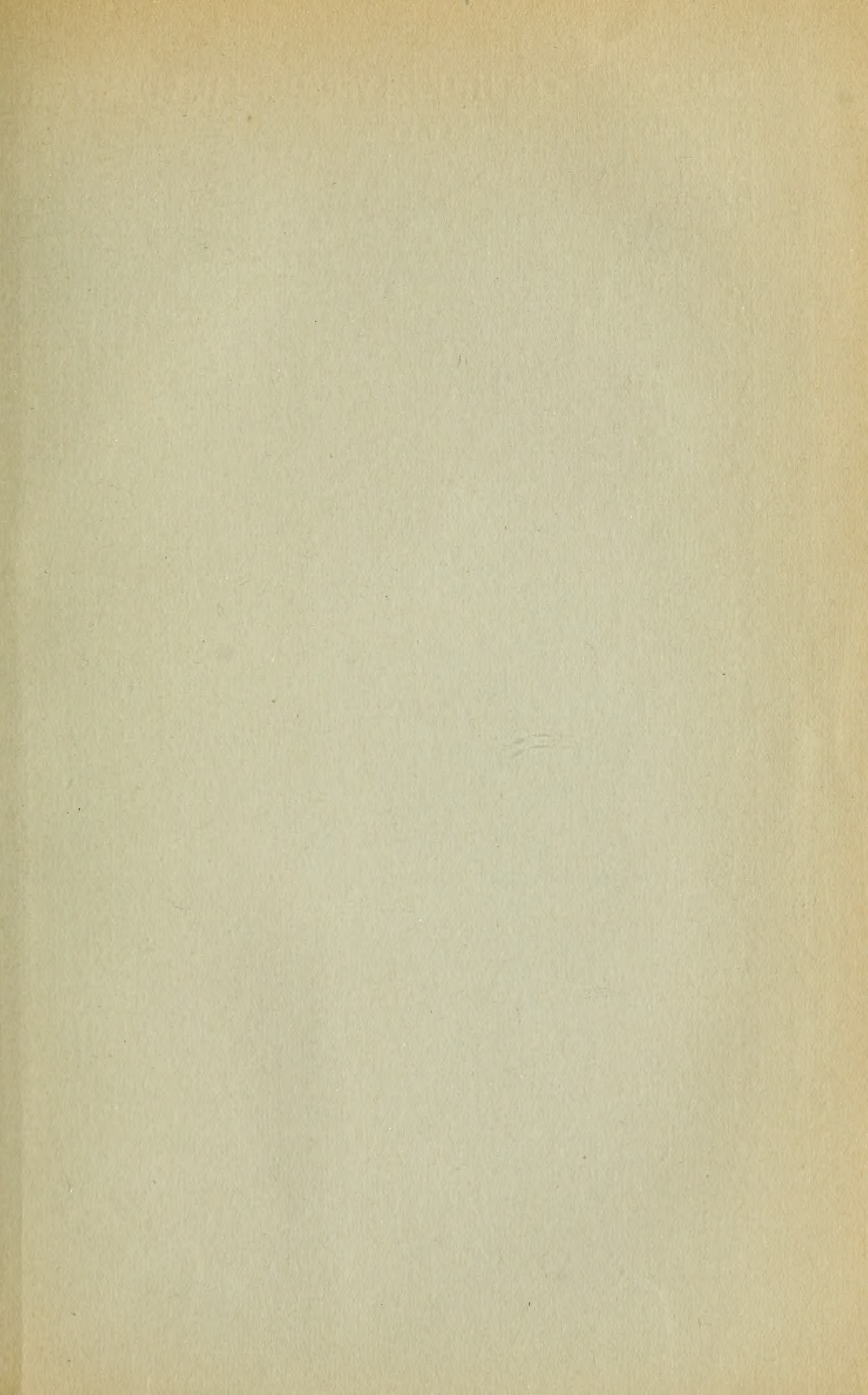
Ebensowenig ist die Vermutung O. Weinreichs (l. c. o. S. 81, 1) richtig, wenn Lukian den Pythagoreer Arignotos von seinen Freunden mit ἱερός anreden lasse, so geschehe das, „*ut verbum hellenisticum vitaret*". Erstens ist ἅγιος in dieser Bedeutung, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, nicht verbum hellenisticum, sondern iudaicum (anders bei der Epiklese Epikurs, die Weinreich hiermit zusammenzubringen scheint; s. o. S. 82); und dann ist die Stelle auch ohne eine derartige Annahme voll verständlich: Lukian gebrauchte einfach die im vulgärhellenistischen wie im klassischen Griechisch gleich übliche Anwendung des Wortes ἱερός auf den Menschen in der Bedeutung „göttlich" (s. o. S. 96 mit Anm. 2 über den hellenistischen Wortgebrauch).

Prozeß von der Art des eben konstruierten in der Diaspora eine nicht nur inhaltlich, sondern auch formell von der heidnisch-hellenistischen unterschiedene Terminologie gebildet hatte [1]).

[1]) Schon um 400 v. Chr. existierte in Ägypten eine religiös organisierte, damals noch aramäisch sprechende Diaspora: W. Staerk, Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Ägypten, Beiheft zur Orientalist. Literatur-Zeitung II 1908 S. 1ff.

Register

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen



RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE U. VORARBEITE

Titel	Bd.	Preis
H. Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03	(I)	5
H. Greßmann: Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. '03	(II 1)	—
L. Ruhl: De mortuorum iudicio. '03	(II 2)	1
L. Fahz: De poetarum Romanorum doctrina magica. '04	(II 3)	1
G. Blecher: De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05	(II 4)	2
C. Thulin: Die Götter des Martianus Capella u. der Bronzeleber v. Piacenza. '06	(III 1)	2
W. Gundel: De stellarum appellatione et religione Romana. '07	(III 2)	4
F. Pradel: Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte d. M.-A. '07	(III 3)	4
H. Schmidt: Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. '07	(IV 1)	2
A. Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei. '08	(IV 2)	7.
Ph. Ehrmann: De iuris sacri interpretibus Atticis. '08	(IV 3)	1
F. Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. '09/12	(V 1/2)	24.
E. Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum. '10	(VI)	8.
W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. '08	(VII 1)	4.
G. Appel: De Romanorum precationibus. '09	(VII 2)	7.
J. Tambornino: De antiquorum daemonismo. '09	(VII 3)	3.
O. Weinreich: Antike Heilungswunder. '09 (VIII 1). Fehlt, neue Aufl. in Vorbereitg.		
E. Schmidt: Kultübertragungen. '10	(VIII 2)	4.
E. Müller: De Graecorum deorum partibus tragicis. '10	(VIII 3)	5.
Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10	(IX 1)	5.
K. Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10	(IX 2)	3.
J. Heckenbach: De nuditate sacra sacrisque vinculis. '11	(IX 3)	3.
A. Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament. '11	(X)	15.
O. Berthold: Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griech., mit e. Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei andern Völkern. '11	(XI 1)	2.
J. Pley: De lanae in antiquorum ritibus usu. '11	(XI 2)	3.
R. Perdelwitz: Die Mysterienreligion u. d. Problem d. I. Petrusbriefes. '11	(XI 3)	3.
J. v. Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. '12	(XI 4)	17.
R. Staehlin: Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12	(XII 1)	7.
I. Scheftelowitz: Schlingen- u. Netzmotiv i. Glaub. u. Brauch d. Völker. '12	(XII 2)	2.
F. Kutsch: Attische Heilgötter und Heilheroen. '13	(XII 3)	4.
C. Clemen: Einfluß d. Mysterienreligionen auf d. älteste Christentum. '13	(XIII 1)	Fe
E. Küster: Die Schlange in der griech. Kunst und Religion. '13	(XIII 2)	6.
K. Latte: De saltationibus Graecorum capita quinque. '13	(XIII 3)	4.
K. Linck: De antiquiss. veterum, quae ad Ies. Naz. spectant, testimoniis. '13	(XIV 1)	4.
J. Köchling: De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13	(XIV 2)	3.
I. Scheftelowitz: Das stellvertretende Huhnopfer. '14	(XIV 3)	2.
G. Lej. Dirichlet: De veterum macarismis. '14	(XIV 4)	2.
M. Jastrow jr.: Babyl.-Assyr. birth-omens and their cult. significance. '14	(XIV 5)	3.
A. Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. '14	(XV 1)	10.
K. Wyß: Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. '14	(XV 2)	2.
F. Schwenn: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. '15	(XV 3)	7.
O. Weinreich: Triskaidekadische Studien. Beiträge z. Gesch. d. Zahlen. '16	(XVI 1)	6.
O. Casel: De philosophorum Graecorum silentio mystico. '19	(XVI 2)	18.
C. Clemen: Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion. '20	(XVII 1)	40.
J. Schmitt: Freiwilliger Opfertod bei Euripides. '21	(XVII 2)	18.
H. Vordemfelde: Die altgerman. Religion in den deutschen Volksrechten	(XVIII)	i. Dru
G. Goldschmidt: Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselam, un		
R. Reitzenstein: Alchemistische Lehrschriften u. Märchen bei den Arabern.	(XIX 2)	i. Druc

Zu den Preisen kommen noch die jeweilig gültigen Verlags-Teuerungszuschläge.

Manuskripte und Anfragen sind zu richten an: Prof. Dr. L. Malten, Königsberg i. Pr., Hufenallee 39, oder Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Neckarhalde 70.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen

